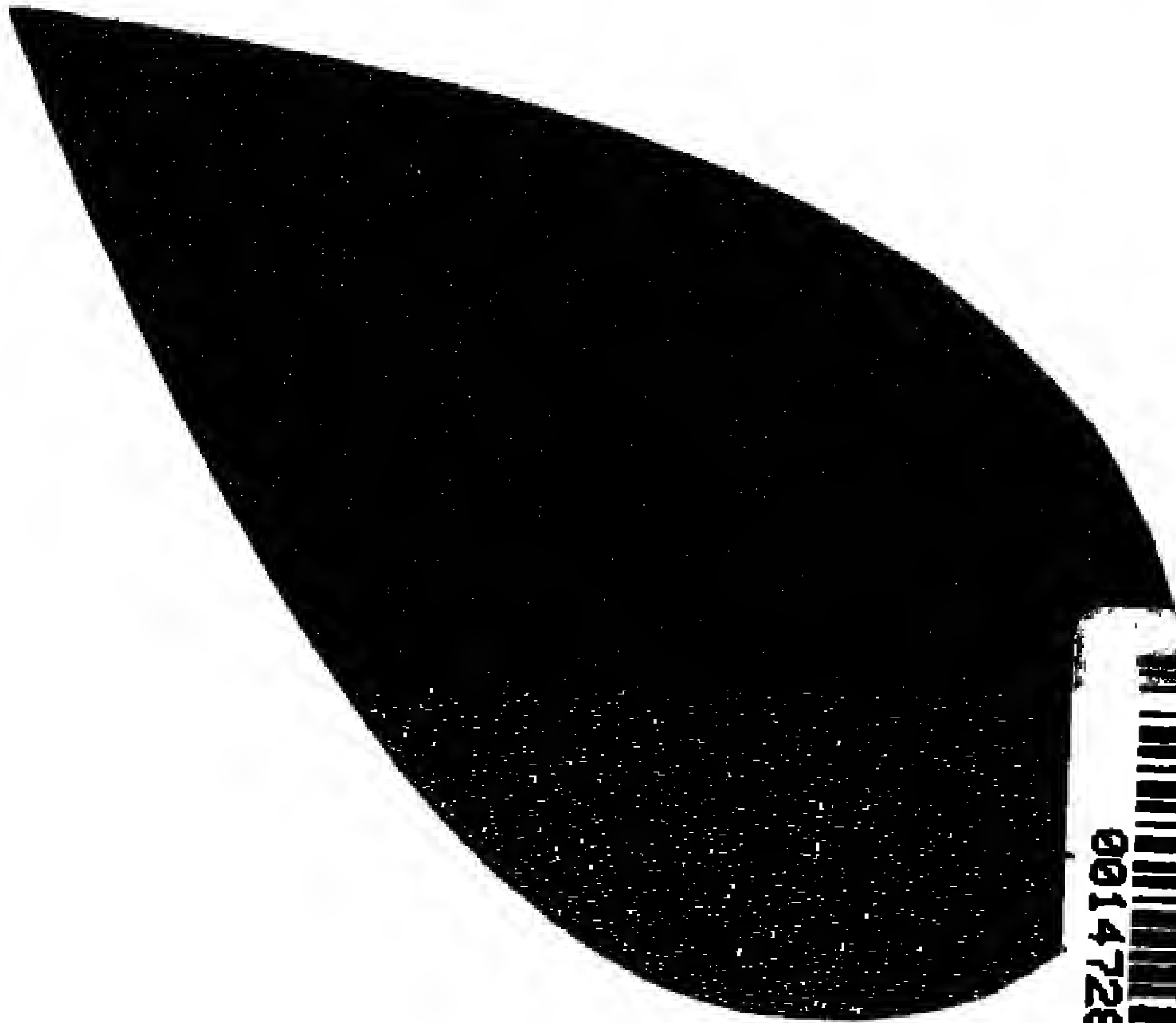
سلسلة الفكر المعاصر ٤

د. انطوان خوري

مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية



التنوير

مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية

* د. انطوان خوري : مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية

* الطبعة الأولى ، ١٩٨٤ .

* الناشر : دار التنوير للطباعة والنشر .

ص. ب ٦٤٩٩ - ١١٣ بيروت - لبنان .

الصنوبرة - أول نزلة اللبان - بناية عساف .

د. انطوان خوري

مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية



سلسلة الفكر المعاصر
بإشراف الأستاذ الدكتور فؤاد زكريا

إلى طلابي الأعزاء ،

إلى جميع طلاب الفلسفة ،

في جميع فروع الجامعة اللبنانية

كلمة أولى

بالنيابة ـ لا بالأصالة ـ عن هوسر ل

إذا كانت تحسب له « ثقافة » إن سمع احد بهايدغر او بسارتر فانه يُحسب عليه عِلماً إن تفوّه احد اليوم باسم ادموند هوسرل .

وقد يكون ذلك ، ايضاً ، من الفروقات المهمة بين العلم ، من حيث غايته القصوى ، وبين « الثقافة » ، من حيث معناها الشائع والمائع : بحثُ العلم عن الاساس حيث فيه ـ لا عليه ـ يصنع له منزلاً ، وبَحْبَثَةُ الثقافة عن حجارة وطين منها تبني مسكناً ـ إن لم نقل منها « تشقع » ـ مَطْلَعاً . . .

بذلك فإذا كان هايدغر وسارتر والكثيرون من غيرهما فروعاً مورقة يستظل العصر في فَيْئِها فإن هوسرل هو جذعها ـ الطريق اليها .

وإذا كان هايدغر وسارتر والكثيرون من غيرهما اليوم ثماراً جميلة في العَيْنْ وطيبة على اللسان ومغذية للعقل فإن هوسرل هو جذرها ـ المنهج اليها .

منه إليها ، ومنها إليها ، ومنا إليها .

نعم يُحسب عليه علماً من يتفوّه باسم ادموند هوسرل . وهو ، بالتالي ، مُطالبٌ بما يُحسَبُ عليه . والعقل وحده المحاسب في يَوم الحِساب .

إلا أن يوم الحساب ما يزال مصطفاً في افق بعيد .

كما أنَّ اهل القلم الثقافي معظمهم كَتَبَة ، عندنا ، ليس من شأنهم إلا

ان يُوَسِّعوا فُتْحَةَ العقل المُقْتِرِ ويُوْسِعُوْهُ إيساعاً ومَوْسَعَةً ، وهـوسرل مـا احب المال إلا نقداً وما احب النقد إلا قِطعاً صغيـرة من شأنها ان تُمَعْـيِنَ الأرقام في حدها الأَضيق .

لكن إدا كان يوم الحساب ما يـزال يبدو بعيـداً فإن المطـالبـة تبدأ مـع التفوُّه . والعقل الذي ، وإن في الغد ، يحاسب ، هو ذاتـه من اليوْم قـد بدأ يطالب .

* * *

منذ متى والعقل لم يعد له مطلب في بلادي ؟
ايُّ تاريخ ؟ !
منذ متى ويُطلب منه دون انقطاع ،
ولا مطلب له ؟ !

منذ متى والعقل يساق عندنا الى الذبح ،
ولا يُسمح له بأن يفتح فاه ؟ !

منذ متى وهو يُسخَّر كجحش ابن اتان ،
ليحمل على ظهره ما لا يثلج صدره ،
ليَمْضَغَ بين فَكَّيْه على لسانه ،
ما تعاف نفسه مجرد النظر اليه ؟ !

منذ متى والعقل مجرد وسيلة في تاريخنا ،
ممنوع عليه
ان يكون غاية ؟ !

منذ متى والعقل يَحجُّ عندنا في كل اتجاه ،
ولا يُحَجُّ إليه ؟

مند متى وهو ينحجج ؟
وهو يحاجج ويجادل ويقارع في خدمة سواه ؟

منذ متى وهو يهاجم غير عدوِّه ،
ويدافع عن غير ذاته ؟!

مند متى ؟!
مند متى ؟!
ما عدت اذكر من هنا .
إنكشاريٌّ هذا العقل في تاريخ بلادي .

* * *

طارىء هذا العقل ، قالوا ، على مسرح التاريخ ، متأخر . . .
ولم يخطر لهم في بال أن الحجر الذي رذله البناؤ ون قد يكون ،
هو ذاته ،
رأس الزاوية .

كل الوسائل امست غايات بالنسبة لنا ،
ما عدا العقل .

كلها ، كلها ـ ما عدا العقل .
من اتفه السلع إلى افتك الافكار ،
من سلع الاستهلاك الى ادوات الإهلاك ،
من وسائل الانتاج إلى مناهج الاستنتاج ،
حتى المال ،
حتى السلطه ،
كلها وسائل اصبحت غايات عندنا ،
إلا العقل .

* * *

كل الوسائل باتت غاياتٍ عندنا ،
لأن العقل وحده ، دون سائر الوسائل ،

لم يصبح غاية بالنسبة لنا بعد .

ليس أن العقل لا يعترف بالمصلحة .
فهذا التنكر ليس من طبيعته ،
ليس من عقليّته ،
ليس ، بالتالي ، من طابعه الاعترافي .
العقل جوهره الاعتراف ـ
قبل أن تكون غايته المعرفة .

هي المصلحة ما ينزع إلى التنكر للعقل :
إلى التنكر للعقل كغاية .
من هنا فهمها للعقل كوسيلة صرفاً ،
من هنا فهمها لتوسطية العقل كتوسل .
إنَّ تنكُّر المصلحة للعقل كغاية هو الوجه الآخر لتنكرها لغيرها ،
ولتمنّعها عن الاعتراف بالآخر .

ونحن ،
لم نفهم معنى التوسط حتى الآن .
وإن كنا قد عرفناه فنحن لم نعترف به بعد .
لم نفهم العقل كتوسط ،
لم نفهم العقل كتوسط بين الغايات المختلفة والمتضاربة والمتناقضة .
فهمناه حركة باتجاه الغاء الآخر .
فهمناه حركة باتجاه تسكين الآخر .
فهمناه شفرةً نجتنحها في تناحر الديكة .
خلطنا بين التوسط والتوسل .
وفي ارقى تعديل :
فهمنا التوسط سمسرةً .
كم من ألاف السنين يلزمنا بَعْد ليكذِّب عقلُنا ما اتهمنا به افلاطون.
منذ الاف السنين :

أننا اكتشفنا بعض الرياضيات فروّضناها لفتح الدكاكين !

* * *

كل الأشياء تسلطت علينا .
كل الإرادات .
كل المواضي .
كل الشعوب .
ولم يسُد عقلنا بعد .
لم يصبح هو السلطة فينا .
لم يصبح هو الغاية فينا .
لم يصبح هو المغيي الاكبر فينا .
والعقل ، إذا ما اصبح هو السلطة فينا ،
لن يتسلط احد علينا .
ولن نتسلط نحن ، بدورنا ، على احد .

والعقل ، إذا ما اصبح هو المُغْيي فينا ،
لن يُغيي ، بالنهاية ، إلا ذاته .
يبقى رافعتنا اللاأرخميدية .
يبقى وحدتنا اللامجردة من ارض العِيان .
يبقى وحدتنا الغنيَّة .
يبقى وحدة الوحدة والكثرة في حياتنا .

* * *

لكن شيئا من هذا لا يبدو قد حصل عندنا بعد .
فكان أن لم يكن لنا كيان بعد .
وكان أن لم يقم قِوام ومقام لنا بعد .
أمسيْنا ولم تصبح عندنا الفلسفة ،
ولا اصبحنا نحن بعد ،

بعد هذا الليل الطويل .

وما لم يصبح العقل غاية ـ لا وسيلة صرفاً ـ في
وعي الشعب ، لن تكون له ثقافة متفلسفة ،
تبقى من باب الفولكلور .

* * *

لكن ما معنى ان يصبح العقل غاية ؟!
إننا نسأل من جديد .

فهل ندعو نحن هنا الى ايديولوجيا جديدة ؟!
هل نبتغي من خلال هذا الطرح ادلجة العقل ؟!
هل ندعو بذلك ، إلى عقلنية جديدة ،
إلى ضرب من ضروب النيوعقلنية ؟!
هل نسعى الى اعتماد العقل مبدأ أول بقصد رد جميع الاشياء وجميع
القيم وجميع الغايات
إلى قمقمه الأول ؟!
هل نقول ان العقل قادر ، بذاته ، على تفسير الكل ،
لأنه جوهر الكل ،
لأنه البداية والنهاية والطريق ؟!
هل ندعو إلى عبادة العقل ؟!
هل ندعو الى ضرب جديد من ضروب التأليه الالحادي ؟!
هل ندعو الى درب جديد من دروب النيووثنية ؟!
هل نحن ، بذلك كله ، نتنكر للمادة ؟!
أو حتى الى الترفع عليها صرفاً ؟!
هل نُنكر على الحواس مرجعيتها الادراكية ؟!
هل نُنكر على اللذة الحواسيّة متعنها التي لم يُستكشف

كلها بعد ؟!
هل في ذلك كله ما يجرد دواتنا من جسديَّتها ،
واجسادنا من بـدنيَّتهـا ؟!
ليس شيء من ذلك ـ كما نرى ـ على الاطلاق .

* * *

أن يصبح العقل غاية لا يعني ، في عَنْيَنا ، سوى ان
نصمت نحن وندع الاشياء ذاتها تتكلم .
ونصغي .
أن ندع اللغة داتها تَنطق استصاراتها الأُولى .
أن ندع النص ذاته يقرأ علينا مزامير فهمه الذاتي .

* * *

أن يصسح العقل غاية لا يعني ، في معنانا ، سوى ان نفرك
عيوننا جيداً ،
ان نفرفك جفونها ،
لتتساقط عنها قشورها ،
فننظر ونرى .
ننظر الى الأشياء ذاتها ،
ونراها كما هي .
لا كما نربد لها ان تكون .

* * *

أن يصبح العفل عاية فهذا وجه آخر
لعزمنا اللارجوع عنه
على نزع كل العدسات اللاصقة ،
بل الملصقة على عيوننا واذهاننا ،
بفعل تراكمية التاريخ .

لعزمنا على ابتشار الأشياء ،
ليكون لنا علاقة مباشرة بها ،
وليكون لنا أَبْشَر .

* * *

ان يصبح العقل غاية فهذا ان
نختشي من اصرارنا على
ابتزاز المستقبل من الماضي.
أن لا يبقى النظر ، في نظرنا استراقاً ،
بل اراقةً لبدنية الرؤ ية على مذبح علنية الجسد . . .
بل استنظاراً صبوراً على النظر .
واستبصاراً يُقلِّب اوجه الاشياء ،
طَموحاً صوب البصر ،
البصر النفَّاذ ،
يتحلَّق حول الأشياء ،
ويدور فيها ،
ومعها ،
يلغي خارجها وداخلها
في وحدة عناقه لها . . .

بل استصراخاً لألسن الأشياء
لتشهد هي لرؤ يوبتها ،
وليجهر هو بعلنية الخبر . . .

* * *

أن يصبح العقل غاية فهذا ، بالتالي ، أن نهجم على شجرة المعرفة من جديد .

نأكلها ،
نمضغ جذورها ،
لتفرِّخ ،
هذه المرَّة .
في احشائنا ـ خارج الفردوس .
وتكبر فينا عقلاً تاريخياً يبتلع سيف الملاك الحارس ،
حارس شجرة الحياة .
ونعود الى الأشياء في حوائيتها وآدميتنا ،
نُمَعْيِنُهَا ونعيِّنها .
نرصدها بأم العين وهي تتعرى ،
وهي تتجسد امامنا ،
وهي تتمأفق في مخيلتنا ،
وتتمحقق في ادراكنا ،
وتتمأرخ في ذاكرتنا .

ولا بأس إن ابيضَّ وجهنا من الدهشة ، كأرسطو ،
او اكفهر جبيننا من الريبة ، كديكارت ،
أو حتى إن احمرَّت وجناتنا، بادىء ذي بدء ، من الحيرى :كآدم وحوَّاء

لا بأس من ذلك كله ،
إذا كانت الدهشة مفتاح نشر الامكانيات آفاقاً .
وإذا كانت الريبة مفتاح ضمِّ الضرورات طرقاً ..
وإذا كانت النشوةُ العارمة والعارفة ،
النشوةُ المتذرية في حضور الأخر في وعينا ،
إذا كان مفتاحها الخجل ـ
وطولما ليس من شأن ما لا يخجلنا أولاً ان ينشيناً في ما بعد .

* * *

لبس ان غايتنا هى النشوة .
إلَّا ان الخَجل لن يثنينا عنها ـ
ما طالت هـي النتيجة الآدمية لتعري حواء . . .
وتجسُّد بدنينها .

ليس ان غايتنا هي قلَّة الحياء ،
بل كثرة الحياة اللا أبدية ونوعيتها المطوَّرة ،
بالوعي والمعرفة ، بالقيمة والعمل .
بوعينا لذواتنا ،
الذي هو قدْرُنا وقيمتنا .

نريد ان نجمع المجد من طرفيه .
نريد ان نعيش وأن نعرف ـ لا أن نحيا صرفاً .
ولو كانت كلفة ذلك مائتيًّنا .

الخجل لن يقف بوجه زحفنا صوب **عيشوشة**
الأشياء حتى عوراتها ،
صوب الحياة المستعبشة .
ولن ندفع الجهل ثمناً لديمومتنا .

وإذا كان ثمن **العيشوشة** المتَعَرِّفه والمتحرِّرة هو القهر .
فلِما لا ندفع ثمنها ؟!

وإذا كانت أُجرة الخطيَّة هي الموت ،
ومعنى الخطيَّة ، بالنهاية ، ألَّا نخطو ،
فمن منَّا يَرضى بأبدية لا يخطوها ،
ولا يتخطاها ،
بابدية يقضيها ـ ولا تنقضي ـ
مُتَرَبِّعاً على حصيرة الفردوس ؟!

* * *

لذلك-فأن يصبح العقل غاية فهذا ليس دعوة إلى السقوط
في الوَقْعَنِيَّة ،
حين تَمْثُلَ الوَقْعَنِيَّة لنا إنكاراً لدور العقل في سيرورة
الواقع وصيرورة التاريخ ، في عيشوسية الحياة ومعيوشية الاشياء .
الأشياء لا تقع من ذاتها .
لا تقع الاشياء من دون ان « يقع » الوعي في الناريخ عقلاً ، من دون
أن يقع الوعي على ذاته ، من دون ان يواقع الاشياء ويباشرها .
هو العقل من يُوْقِعُها في شرك الدلالات المتضاربة ،
والعقل هو من يُوَقِّعُها في سياق المعاني المتكاملة ،
يَعْنِيْهَا ويُعِيْنُهَا الى شراكه المعاناة ،
وإلى بداهة العَلنية المعيوشة .

وإذا كانت الأشياء تنطق ، فالعقل هو الذي يستنطقها .
ولئن كانت الاشياء تقول ، فالعقل هو الذي ينطق مقولاتها .

* * *

وأن يصبح العقل غابة ليس ،
بالمقابل ،
دعوة الى التحليق صوب المَثْلَنِيَّةِ ،
حين تتمثَّل المَثْلَنِيَّة لنا في التطاير فوق رؤ وس الأشياء ،
في التحليق فوق رؤ وسنا .
لا في التحلّقِ حول الاشياء ـ فيها ومعها .
حين تُنَصِّب المَثْلَنِيَّة العقلَ وصيًّا على الأشياء ،
يُسقِط مشيئته على شيئيَّتها .

قد يكون الواقعية ما ندعو اليه ،
لكننا لا ندعو إلى الوَقْعَنِيَّة .
وقد يكون مثالية ما ندعو له ،

لكننا لا ندعو الى المَثْلَنِيَّة .

* * *

الوافعية تُمَوْقِع الأشياء ،
لكنها لا تُوَقْعِنُها ،
لا تردُّها إلى ذاتها ،
لا تجعل من ماهيات الأشياء تردادا توطولوحيا .
ليس انها تردّ الأشياء إلى غيرها .
إنها تأبى ردَّها ، تنفض يدها من كل نزعة ردِّية ،
الواقعية لا تردّ الأشياء :
إلى ما من شأنه اختزال كثرويتها في واحديته ،
إلى ما من شأنه إضمار شبكيَّتها في بساطته .
إلى ما من شأنه إهباط طبقانيَّتها في اساسيته .
إلى ما من شأنه إرجاع نهاياتها إلى مبدئيته .
إلى ما من شأنه إسقاط عملاقيتها في قمقمبتّه .

الواقعية هي اعتراف العقل للشيء بفذيّته .
هي اعنراف العقل للشيء بشيئيّته .

* * *

المثالية تطلب مثول الاشياء امامنا ،
الأشياء ذاتها ،
بل هي تدعو الى مثول العقل عند موطىء قدم الاشياء :
يستنطقها ،
فتقوِّله .
لكنها لا تُمَثْلِن الأشياء . لا تُعَقْلِنُها . لا تنسخها عما هو غيرها .
شأن المثالية كشأن الواقعبة ،
بل شأن المثالية هو ذاته شأن الواقعية .
فكلاهما لا يبتغي الردّ والاختزال . كلاهما لا يرضى النسخ منهجاً .

كلاهما يفتح عينيه لكي ينظر ،
فتأتي رؤ يته مشروطة بموقع النظر .
كلاهما يأبى المسمر في موقعه .

* * *

والعالم ، بالنسبة لكليهما على حد سواء ، ليس شاشة :
لا صغيرة ولا كبيرة ،
للنظر .
الرؤ ية غاية بالنسبة لكليهما معاً .
لكن النظر ، طريق الرؤ ية ،
هو شرطها المُشاطِرُها غائيَّة البَصر .
الفلسفة بالنسبة لكليهما :
علم النظر .

* * *

ومن تعلُّق المثالية والواقعية بالنظر ،
ابتعادهما ـ ما امكن ـ
عن التنظير .
فمن ينظر ويرى
يغتني عن التنظير .
التنظير جائزة ترضية نلجأ الى اغتنامها كلما فقدنا
حسَّ النظر .
الوقْعيَّة تُنَظِّر .
المثْليَّة تُنَظِّر .
لأن كليهما لا ينظر ، أو لا يرى ـ إذا نظر .

* * *

المثوليه ـ
إن كنا ندعو اطلاقا ـ
هي ما ندعو اليه .

متولية الواقع امام استطاقية العقل .
الامتثالية ـ
إن كنا ندعو اطلاقاً ـ
هي ما ندعو له .
امتثالية العقل مقول واقع الاشياء .

* * *

والمثول قيام ونهوض وغسلُ وجه وطهور .
فأنّ يصبح العقل غاية فهذا قول ـ دعوة لاستظهار الاشياء ،
كما هي .
واستظهارنا الأشياء هو الوجه الآخر **لعيشوشتنا** اياها :
كما هي صرفاً ـ لا كما هي في ـ حد ـ ذاتها على النحو الكانطي .
هي ذاتها :
فوّراتٍ ظهوريةً .
فكأن الأشياء تهبُّ من تلقائية وجودها ،
من عَفَويِّة شيئيتها ،
من تدفق علنيتها ،
إلى ملاقاة الوعي في منتصف الطريق في قارعه النهار .
حيث ينموّم معناها وبتطهَّر .
حيث يمل وينهض وينتؤ تقاطعاً بين الوعي والشيء .

* * *

الأشياء لا تقتحم الوعي ،
ولا هي تَضْغَـطُه ،
أو تَطْبعّه ،
او تبثّ فيه انغاسها انطباعات حسبة .
والوعي لا يغتصب الأشيـاء .
لا يخترقها .

لا يُجَوِّرها .
ولا يجيِّرها لحسابِهِ .
لا يَعْتَرِقُها ضلوعاً غَضَى ليرميها عظاماً مَضًى : اشياء - في - حد - ذاتها .
لا يَصُبُّها في قوالب ليندلق فائضها فيُسفَح على انه
شيء - في - حد - ذاته .

* * *

لكأنما العلاقة بين الوعي والأشياء **عناق - عن - بُعد** .
الوعي يتمثّل الأشياء حتى ولو لم يأكلها .
والبُعد بينهما تباشر
رغم مداوريته .
كما أن القرب بينهما تداور
رغم مباشريته .

* * *

الأشياء لا تضنّ على الوعي بما تضْمنُه ،
بأيِّ شيء من أشياء عمقيَّتها ،
بأيِّ عمق من اعماق شيئيّتها .
البتولية ليست من جوهر الأشياء .
انها تفور فورانا ،
وتفيض فيضاناً ،
تطل على الوعي وقد افقدتها انبجاسيتّها بكارتها .
وتقول للوعي :
عِنِيْ !
احوِنيْ !
ضمّني !
لا شيء ممنوع علينا .

لا شيء ممتنع فينا .
لا شيء مما هو لي ليس لك .
لا شيء مما هو أنا ليس انت .
انا ظهور بقدر ما أنت شفوف .

* * *

انا اشتياء بقدر ما انتَ شَيْئُوءَة وشُيُوء .
شئني فأَشتاء لك وأتَشَيَّء .
اَعْنِني فأتمعنى فيك وأتمعَّن .
صوِّبْ إلى صدري سهام عَنْيِك وقصدك
فأفتح لك لبّي
لتُصِيبه
ولتعود سهامك اليك ملأى اليدين ،
تملأ سلالك بتفاح المعرفة .
لترجع مَعْنِيَّاتك إليك من جديد ،
على أنها معانييَّ .
لتغتذي انت منها وبها ، وتتعولم .

* * *

عشني ولا تعايشني .
لا تَسْفك حياتك طفولةً تقضيها في مصّ اصبعك .
فانا ذاتي لك كما انا .
عشني فأتَعَوْشَش في عيشوشتك اياي .
جدني فأتَظَهّر في ايجادك ووجودك ووجدانك .
آنظرني وآنتظرني
ولا تستبق .
لا تطلب ما لست اعطيك من ذاتي .
وخذ كل ما اعطيك .

تلقَف كل فوراني .
ولا تهدر قطرة واحدةً من عصارتي .
آستظهرْني وأظهِرْني
ولا تَظْنَهِر فيَّ ما لَم يظهر لك بَعدُ مني .
وكل ما اعْطيك مني
ڤي وقته
حلال .

* * *

لا تدَّعي أن فيَّ ما هو في ـ حد ـ ذاتي ، أو
أنَّ حدود ذاتي غير اماق ذاتك .
لا تقل أنَّ فيّ ما لا يظهر .
وإلاَّ
كنتَ تُضمر الشر .
كنتَ تُبيِّت السوء .
كنت تجعل من بَيْنِيَّة المعرفة ايديولوجيا للعنف .

* * *

وليمة الحصور نصنعها معاً ،
وندعو كل العلن اليها .
ولن يكون على مائدتنا ،
إلا ما هو من طهونا .
ولن نطهوَ
إلا ما هو مُعَدٌّ اصلاً فينا .

فأنا لست مادةً لك ،
ولا انت صورة لي .

* * *

أنا قول يبحث عن لسان امتطيه ،
فينطقني .
أنا صورة تبحث عن جدار اتسلقه ،
فيأطرني .
عيشوشتك اياي هي مظهري ومعرضي
انت من يقوّمني لأمثل بين يديه .
انت من يقيمني من ركام غُفْليَّتي .
انت من يَدُلّ علي في انزوائي .
ويشير الي في انطوائي .
انت من يَعنيني ويشرني .
انت من يقصدني ويبوّحني .
انت من يُبيحني
ويعلّقني
أيقونةً
في عراء جسديّته .

* * *

غيابك يُدكنني ،
وحضورك يستشفُّني .
فأنا جسد شَفٌّ في حضورك .
يُشير
يَدُلّ
يَعني
ويجسِّد معاني .
فأنا غِلالة تَصِفُ ذاتها عن بُعد ،
وأَشِفُّ عَنّي كلما اقتربت مِنّي .
انا معنى مَبْنيٌّ من عَنْيك .

انا معنى متقَوِّم في بُطونك ،
متقوِّم كمَبْنَى مُفارِقٍ لتخومك .
عناقنا الـ عن بُعد توتُّر
يا وعي .

انطوان خوري
بيروت في حزيران ١٩٨٤

كلمة ثانية

بالأصالة ـ لا بالنِّيابة ـ عن الأشياء

ـ ١ ـ

هذا الكتاب يَنْشُد البحث في الظاهراتية التي بحث عنها ادموند هوسرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) . . . فوجدها .

إلا أن وِجدان ادموند هوسرل للظاهراتية لم يَبقَ وِجداناً صرفاً ، بل جاء ايجاداً .

والفرق بين الوِجدان والايجاد كبير ، وذلك بالرغم من كون كليهما « يُصْدِر » وجوداً .

ففيما يمكن فهم الوِجدان بمعنى العثور الذي قد لا يأتي سوى الوجه الآخر للتعثر الاتفاقي بالشيء فإنَّ معنى الايجاد يتَّسم بقصْدِيَّةٍ خاصة تتميز بطابعين اساسيَّين :

اولاً بطابع بَيْنْذَاتي يتجه إلى الآخر على نحو مَاهَوِيّ مُبَيَّت في صلب معنى الايجاد بوصفه دائماً ـ في ما عداه فعلاً إلهيّاً يُبدِع فَيَبْرَأ ويخلق ـ يتَّخذ مفعولين كما في قولنا : أوجَدَهُ إيَّاه، اي جعله يَجِدُهُ ، وأَوْجَدَهُ الله مطلوبَهُ ، اي أظفْره به . من هنا ، بالتالي ، كون الايجاد ، ماهوياً ، جعلك الآخرين يجدون ما وجدتَه انت .

وحتى بالنسبة لإبداعية فعل الايجاد لدى الله فقد لا يخرج معناها ، وبالتالي ، معنى الايجاد ذاته ، عن معنى الايجاد العادي بأُفُقِهِ البَيْنْذَاتي المُبَيَّت

فيه بحكم تعريفه . ولَئِن كانَ لا يقال وَجَدَهُ الله ، بل أَوْجَدَه ، فلا يقال وَجَدَ الله العالم بل أَوْجَدَه ، فقد لا يَشِذّ ذلك في اصله الاعمق عن الايجاد بمعناه العادي البينذاتي ، وقد لا يعني ذلك في استبصاره الاول سوى أن الله أَوْجَدَ العالم بمعنى أنه أَوْجَدَنا إيَّاه بحيث لا يستقيم معنى الايجاد ، ولا حتى معنى ايجاد الله العالم ، إلا بصفته تقاطعاً وجودياً بين واجدَيْن : واجد مُعطٍ وآخر آخذ .

ثانياً بطابع منهجيّ يترتب على الطابع البينذاتي الاول للايجاد . فأن تُوْجِدَني الشيءَ فهذا ليس بالايجاد السهل ، اذ يتحتم عليك التفكير المليّ في كيفية تمكيني من وِجْدَانِهِ ، إذ كونك قد أَوْجَدْتَنيْه لم يُعْفِني من ضرورة وِجدانِهِ . بذلك فكونك قد اوجدتني اياه بمعنى كونك جعلتني أَجِدُهُ لا بد من أن يعني ايضاً كونَك أَوْجَدْتَني الطريق الى وِجْدانِهِ . فالوجدان ، وإن اتى مراراً ، كما سبق القول ، كالوجه الآخر للتعثُّر فإن وَجَدْتُ انا الشيءَ وجاء وِجداني اياه نتيجةً لكونك انت قد أَوْجَدْتَني اياه ، فإن ذلك قد يستلزم ، وهو حتما سيستدعي ، اكثر بكثير من هزَّةِ كَتف ، او لفتةِ نظر ، او مَدَّةِ اصبع ، سِيّما إذا كان الموجود يحمل من المعاني العلائقية ما ليس من شأنه أن يَتَمَعْيَن بمجرد مَدِّ الإصبع اليه . قد يستلزم ، بالتالي ، **منهجاً** .

- ٢ -

لكن السؤال الفلسفي الاعمق على هذا الصعيد هو التالي :

هل أستطيع انا ذاتي أن أُوجِدَني الشيء ؟

هل أقوى انا على مَمْكَنةِ وِجدانِهِ ؟

فإن لم اعثر انا على الشيء بمجرد تعثُّري الاتفاقي به ، وإن لم يُوجِدْني اياه احد سواي فهل استطيع انا ايجادَني اياه ؟ ألا يفترض ذلك مسبقاً اني قد وجدته قبلاً ؟ اذ ذاك فهل قَدَري أن ابقى مستسلماً للتعثر بما فيه من اتفاقٍ وصدفة . . . وصدمة ؟ او أن يَبْقَى وِجداني رَهْناً بِهِمَّة الآخرين ؟

قد لا تكون الصورة سوداء إلى هذا الحدّ ، وذلك بالرغم من لاسْتغنائيَّتِي الماهوية عن الآخرين . فهناك كما نرى ، وكما رأى هوسرل وأرانا ، امكانية ثالثة .

فهناك الاشياء ذاتها . فالاشياء التي وَجَدْناها قد أوْجَدَتْنا هي ذاتها . هي ذاتها بما لها من آفاق هي الوجه الآخر لتقاطع العقل مع معقوليتها . هذه الاشياء ذاتها تدُلّنا على ذاتها . تحيلنا على ذاتها ، على جوانبها الشَتّى . الشيء يحيلنا على الشيء . يدلنا عليه . جانب الشيء يحيلنا على جوانبه الأخرى . يدلنا بذاته عليها . والافق يحيلنا على الافق . فما علينا سوى أن نعني الاشياء ، والوعي هو - اذا جاز لنا التعبير - عضو العني والقصد فينا . يعني الاشياء ، ويعني ذاته . فاذا الاشياء ذاتها تشِفّ عن ذاتها وتصف آفاق امكانياتها وامكاناتها المختلفة . اذا بها تشهد لغيرها وتشي بغيرها وتبوح بكل الاسرار . . . حتى المستقبلية منها .

- ٣ -

لكن اذا كانت الاشياء تلاقي الوعي في منتصف المسافة بينهما فليس من شأن هذا اللقاء أن يَتَمَعْرَف ، ولا من شأن هذا الوعي أن يَتَمَعْقَل ، ولا هذه الاشياء أن تَتَمَوْضَع ، إلا اذا تحوَّل ما يَخُصُّ الوعي من ذلك البَوْن إلى بَيْنٍ مُمَنْهَج بينهما . فإذا بطريق الوعي إلى الاشياء هو ذاته طريقه بين الاشياء ، بين ترابطاتها ، هو ذاته طريقه في الاشياء ، في مقولاتها . وإذا به طريقه من بنية الاشياء رجوعاً إلى بناء ذاته .

هذا المنهج هو طريق الوعي بين الاشياء وفيها . . . إلى ضرورتها ، إلى ماهويَّتها وماهيّاتها . وبذلك يختلف المنهج ، كما نرى ، عن النهج الذي هو طريق الوعي إلى عَرَضِية الاشياء او - في اقصى واقسى تعديل - إلى حتميّاتها وجبريَّاتها الخارجيه . هكذا نريد فهم الفرق بين النهج والمنهج . هكذا ينبغي أن نُفرِّق بينهما - ولو اختلفنا على التسمية . النهج هو طريق الوعي المؤرْخَن إلى حدوثيه الاشياء ، فيها ، يرتقي الوعي الممنهج من خلال تمنهجه ومنهجيته

بالذات إلى رتبة العقل ـ يرتقي إلى ما فوق تمأرحه وتاريخيَّته من دون أن يتخلى عنها . يرتقي إلى ما فوق عرضيَّة الاشياء من دون التخلّي عن حدوثيتها . نهج الوعي إلى الاشياء يمرُّ في تاريخية حدوثيته الذاتية ، كما في التداعي عند التجريبيين ، او ، بتعبير ادق : عند الجَتْرَبِيِّين فيما منهج الوعي في الاشياء ، بالمقابل ، يمُرُّ في الوعي ـ إن مرَّ ـ عقلاً . يمرّ في فاعليته من دون أن يَغْتَرِز في انفعاليته . يمر في فاعليته التي غايتها القصوى رفع الشُّفوف عن الاشياء لا بغية استشفافها فحسب ، بل رغبةً ، ايضاً ، في تشفيفها لتَتِيفَّ قشورها عليها ولتتِيفَّ هي عن قِوامها ، عن أنّيَّاتها ، عن ماهيتها ، بل حتى عن ضرورة حدوثها .

ـ ٤ ـ

وبالرغم من ذلك كله فمأرق العقل يكمن في توترية العلاقة بين النهج إلى الاشياء والمنهج فيها . وظاهراتيةِ هوسرل هي عبشوشة هذا التوتر والتأمل فيه معيوشاً .

فالاشياء لا تتِيفُّ لنا عن ماهياتها ما لم يتوصل الوعي الى عَنْيِها هي ذاتها وما لم يستطع العقل استشفاف فعل عَنْيِها بالذات ، استشفاف قِوام هذا الفعل بمتضايفاته الافتكارية ـ المفتكَراتية ، متضايفاته الذاتية ـ الموضوعية ، او بمتضايفاته النِّواطية ـ النِّماطية ، كما عرَّبنا نحن تسمية هوسرل لها ، كما عرَّبنا نحن أَلْمَنَتَهُ لها عن اليونانية .

إن توترية هذا التضايف قد ادت بهوسرل إلى رفعه من صعيد العلاقة الوضعية بين الذات والموضوع إلى صعيد بنية الوعي المتعالي ، بنيتِهِ المعلَّقةِ الإِنِّيَّة والمردودة إلى أنِّيَّاتها الماهوية الخالصة . إذ ذاك بان له هذا التضايف مُبَيَّتاً في طابع الوعي بما هو بنية عَنْيَويَّة قصدية رآها مفارَقَةً بطونية ، او ، كما سمينا نحن توتريتها ، « مفارقة ـ في ـ المباطنة » .

بذلك بدا واضحاً أن للظاهراتية الجديدة قضية لا تنحصر في المنهج ، بل تعتمد المنهج لاستعادة الاشياء في اصلية ظهورها ، لاستعادة الاصل

المفقـود من خلال تـراكم النظريـات والإيَّات المختلفـة التي لم يكن من شـأنها سوى تشويه قصديـات العيشوسـة الاصلية وردٍّ غنى الاشيـاء إلى فقر مبـادئها الاولى وإذا بالظاهـراتيِّين الاوائـل ينكبُّون ، عـلى خطى هـوسرل ، بـاتجاه المسائل الفلسفية التي ظلت عالقة بالرغم من تاريخها الطويل، بل عالقةً في تاريخها بالذات . الفلسفـة ما عـادت فن الكتابـة عن الكتابـة ، بَل انـطلقت باتجـاه الصيرورة علمَ الاشياء في اصليتهـا الاولى . شابّ وكـونراد مـارتيوس شـرعا بتحليـل قصدي لـلادراك ، ادراك الاشياء ، ادراك شيئيـة الاشياء وفـروقيـة الـوعي . شـايلر بـدأ بتحليـل قصـدي لادراك الأَنـوَات الأخـرى او أنـوَات الآخرين ، إلى جانب اهتمامه بمشاعر التعاطف مع الآخـرين . نفانـدر اهتم بالنيات كظاهرة عنيوية قصدية تأطِرُ الفعـل . كاتس عمـل على انحـاء ظهور الالـوان في الادراك الحسي . لا ينْـدِكِـر عـلى ظـاهـرات الـوهم والانخـداع الحسي . رايناخ دأب على وضع الاسس المبلية للقانون المدني بما فيه من عقد ونقض ووعد والخ . . .

كل هؤلاء حاولـوا استعادة المقـاصد الـطبيعية لهـذه الظاهـرات ، فإذا بالظاهراتية ليست مدرسة بالمعنى الكلاسيكي لهذه الكلمة ، بل حركـة باتجـاه **أرْشَفَةِ العالم من جديد** ، العالم القديم الجـديد ، حـركة تتضـافر فيهـا الجهود باتجاه تحويل الفلسفة إلى علم متكامل في تراكميَّتِهِ كسائر العلوم .

ـ ٥ ـ

الفيلسـوف الظاهـراتي يعتمد دائـماً في تحليـلاته القصـدية عـلى المعنى المقصـود ، على معنى الفعل . هوسـرل سماه : Aktsinn . إذ ذاك فـانا ادرك الاشيـاء ، انطلاقـاً من قصد الادراك ، او من معنى فعـل الادراك ، كلحاق وبلوغ ، ـ ادركها بما هي موجودة خارج نطاق الوعي .

بـذلك فليس من شـأن اية نـظرية صحيحـة في الوعي أن تنكـر وجود الأشياء خارج الذهن .

الحب ، انطلاقاً من قصده او من معنى فعل عَنْيِهِ ، هو الصعود بالنفس من قيمة دنيا إلى قيمة عليا .

بذلك فليس من شأن النظرية التي تردّ الحب إلى الجنس أو إلى المصلحة أو إلى الانانية عموماً ، أن تكون صحيحة .

الندم ، انطلاقاً من قصده او من فعل عنيه ، هو توبة ورجوع واستعداد لانطلاقة جديدة .

بذلك فلا يمكن أن يكون نيتشه على حق حين يعتبره من قيم الضعفاء .

- ٦ -

الشَّرَف ، انطلاقاً من قصده او من معنى فعل عنيه ، هو استفاقتنا على نداء ماضينا ، على صوت نموِّنا المتذرِّي في انتمائنا إلى تاريخنا والمشرف على مستقبليتنا . هو صوت القيم التي تقوِّم فيها كياننا الشخصي والجماعي (العائلي ، الطبقي ، الفئوي الخ . . .) هو صوت ماضينا الذي يأبى على مستقبلنا ألاَّ يتدرج معه اعتلاءً في خط مستقيم ، غاينه درأ الاعوجاج في امتدادية زمنيتنا .

بذلك فكل نظرية تجعل من الشَّرَف اغترازاً مَرَضِيّاً ، او تراجعاً متأخراً إلى اغتراز مبكِّر ليس من شأنها أن تكون نظراً .

الضمير ، انطلاقاً من قصده او من معنى فعل عَنْيِهِ ، هو صوت الآفاق المُضْمَرة في مستقبلنا . صوت الامكانات الغير متفعِّلة بعد في ماضينا ، الامكانات التي لم نُفَعِّلْها بعد في تاريخنا . إنه استفاقتنا على صوت ينادينا من جُوَّاتِنَا وحُوانيَّتنا .

بذلك فكل نظرية تعتبره شُرطيّاً متنكِّراً في بزَّتِنا او عميلاً خارجياً مندسّاً في مخادعنا وداخل اسوار ذاتيتنا ، او كل نظرية تعتبره انفعالاً متخفِّياً في هالة من فاعليّتنا ، ليس من شأنها أن تكون نظراً او نظرية صحيحة .

العنفوان ، انطلاقاً من قصده الاول او معنى فعل عَنْيِهِ المعيوش ، هو الانسان البادىء فينا ، الانسان البادىء ابداً من جديد في انتهائية تاريخيتنا . هو قوة الاستئناف في مسيرنا . هو قوة الصيرورة في سيروريّتنا . هو الفاعل فينا . هو الانسان المفجّر ابداً لماضينا والمخترق دوماً لحتمية تاريخنا . إنه مقدرتنا على التصرف ، عند الشدة ، كأن لا ماضي لنا يشدنا إلى الوراء ، ولا تاريخَ لنا يحدُّنا . العنفوان هو ما سال منا من غير اعتصار . هو الانسان الفائض فاعليةً ، المبدع تحرراً ، في تاريخنا . هو فَوْرِيَّة العطاء في شبابنا هو عفوية الانعتاق في شيخوختنا . هو رفضنا للبزِّ وللابتزاز . العنفوان هو عيشوشة التحرر كحرية عفوية في حياتنا .

بذلك فكل نظريةٍ تربط العنفوان بالغطرسة الفارغة ، بتمختر الديكة على مزابلها ، أو كل نظرية تربطه بالعنف والتعنيف ، ليس من شأنها أن تكون نظرية صحيحة .

وإذا كان الضمير « سرّنا داحل خاطرنا » ، مُضْمَراً ومخفيّاً في قلوبنا ، فالعنفوان هو الانسان الكاشف فينا . بفضّ كل ما هو بكر في كوامننا ، يستر كل ما هو مطويٌّ في مكامننا ، وينسلق الجبال ليبني مدنه في علنية اكامها .

واذا كان الضمير لا يقصد آفاق امكاناتنا المستقبلية إلاّ ضِمارياً ، فالعنفوان لا يعنيها إلاّ عِيانيًّا .

وإذا كان الضمير يرمز ، يُومِي ، يدل ، يشير إلى آفاقنا ، فالعنفوان لا يهدأ له بال قبل أن يعنيها مَعْيَنَةً وتعييناً .

وإذا كان الشرف رمزاً لماضينا والضمير مؤشراً على مستقبلنا ، فإن العنفوان هو مبدأ حاضرنا وحضورنا .

وإذا كان المنطق يحمل شرف العقل ، بوصفه علم الاتساق والتساوق ، بوصفه علم الانتهاء القويم والمتّسق انطلاقاً من بدايات يبقى

اميناً لها ، فإن الفلسفة ، بوصفها علم البدإ فينا ، هي حاملة العنفوان البادىء والمستأنف لبداياتنا .

وإذا كان العلم ، بمعناه الاوسع ، يحمل ضمير المعرفة ، بوصفه مسؤولاً عن مستقبل العارف فينا ، فإن الفلسفة تبقى عنوان العنفوان في انسانيتنا . من خلالها وحدها يتذرّى حاضرنا الثقافي والفولكلوري حضوراً حضارياً شاملاً .

انطوان خوري

بيروت في تموز ١٩٨٤

الفصل الأول

الظاهراتية كظاهرة نسقية

يجمع الباحثون على أن اول من استعمل لفظة « فنومنولوجيا » كان ي . هـ . لامبرت (في كتابه : Neues Organon, Leipzig, 1764,)في المانيا . ثم استعملها كانط (في كتابه : Metaphysische Anfangsgruende der Naturwissenschaft, 1786) ، ومن بعده هيغل (في كتابه : Phaenomenologie des Geistes, 1807) ، ورينوفيه (في كتابه : Fragments de la Philosophie de Sir W Hamilton, 1840) ، ووليام هاملتون (في كتابه : Lectures on logic, 1860) ، واميل (في : Journal intime 1869) ، وادوار فون هارتمان (Phaenomenologie des Sittlichen Bewusstseins, 1879) وغيرهم .

لكن اول من استعمل هذه اللفظة للدلالة على منهج فكريّ واضح المعالم كان ادموند هوسرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) الذي كان ، قبل أن اصبح فيلسوفاً دمغ عصره بطابعه المنهجي الخاص ، قد دَرَس الرياضيات والفلسفة في لايبتزيغ وبرلين وفينا . وبين الحرب العالمية الاولى والحرب العالمية الثانية التفّ حوله نخبة من مفكري العصر (امثال م . شايلر ، و ر. انغاردن ، و م . فاربر ، و إ . شتاين ، و أ . باكر ، و أ . فينك ، و أ . بفندر ، و ا . كويره ، و م . هايدغر وغيرهم) مستلهمين روحه المنهجية في اتجاهات فكرية واهتمامات فلسفية منوعة . وعندما تلقف الفلاسفة الوجوديون المنهج الفنومنولوجي في ما بعد لم يشاءوا تطبيقه دون بعض التعديل . ولا غرابة في

ذلك لأن المنهج يقتفي الموضوع . وهؤلاء الفلاسفة ما سُمُّوا وجوديين إلاَّ لأنهم جعلوا من الوجود (الانساني) موضوع تأملاتهم المنهجية ، وهو بالذات ما كان هوسرل قد « علَّقه » معتبراً تعليقه و « وضعه بين هلالين » من صلب سِراطية المنهج الفنومنولوجي .

ومن الفكر الوجوديّ عبرت منهجية هوسرل إلى العلوم الانسانية ، حصوصاً في القارة الاوروبية . ولعل اكثر العلوم افادة من المنهج الجديد كانت قطاعات الطب النفسي والعقلي على اختلافها .

قد لا يكون من المغالاة القول بامتناع تقديم عرض موجز للفكر الهوسرلي ، وذلك لتنوع هذا الفكر وترامي مضامينه في ارجاء ما يقارب الخمسين سنة من حياة العمل والانتاج . إلى ذلك فهو فكر لا يخلو من اللبس احيانا والغموض احيانا اخرى ، وذلك بالرغم من جهود صاحبه المخلصة ومحاولاته اللامنكفئة ابداً للوصول بفكره ، عبر السَّنِ والشحذ المتواصل ، إلى منهجبة واضحة المعالم تصلح ، في يد مفكّرٍ قادرٍ ، لتقطيع اهداب الفكر على قدِّ قامات « الاشياء ذاتها » .

هذه الصورة تزداد تعقيداً عندما نلاحظ كيف يتموقع هوسرل ، تاريخياً ، في نهاية الخط الحديث الذي ينطلق من دبكارت ويتعالى عند كانط وفي المثالية الالمانية عموماً . بذلك فإن نهاية هذا الخط لا يمكن لها إلا أن تكون الانتهاء إلى ذروة التعالي ، كما أن ذروة هذا التعالي لا بد لها من أن تعني نهايه هدا الخط . إلاَّ أن عظمة الفنومنولوجيا لا تكمن في مجرد كونها المحطة النهائية في مسيرة فكرية تاريخية معينة ، بل في تعاليها ، بالحري ، على هذه النهاية بالذات ، لتُشكِّل ، بدورها ، منطلقاً لحقبة فكرية جديدة ومؤشراً منهجياً إلى آفاق لم تُسلك بعد .

إن حياة هوسرل الانتاجية تنقسم عموماً إلى ثلاث حقبات جاءت ، بوجه عام ، متنامية ومتكاملة : متنامية بقدر ما في النمو من اقتطاع وتخليف ، ومتكاملة بقدر ما في الاكتمال من وحدة وتنسيق . فاذا بالمضمون المقتطَع والمخلَّف على طريق النمو يعود ليتشكَّل من جديد في مراحل البلوغ فيندرج

في وحدة الذات ويتخذ مكانه القِوامي في نسقها .

تنتهي الحقبة الاولى سنة ١٩٠١ مع صدور « الابحاث المنطقية » واذا بها تنتهي في شكل مغاير لما بدأت عليه . لقد بدأت تحت تأثير البسيكولوجيا الطالعة ودفعت بهوسرل إلى الانحراف مع تيار النَّفْسَنية أو السكلجية والسكلجيين . وإذا بهذا الانجراف يجد تدوينه الرئيس في « فلسفة الحساب » وقد جاءت ، سنة ١٨٩١ ، سلسلة من الابحاث البسيكولوجية والمنطقيَّة. ومهما يكن من أمر التغاير بين البداية البسيكولوجية والسكلجية لهذه الحقبة ونهايتها « المثالية » المسكوبة في « الابحاث المنطقية » فإن اهتمام هوسرل في الرياضيات والمنطق وانشغاله بمسألة الموضوعية في المعرفة لجهة تأسيسها الابيستمولوجي يشكِّلان مبدأ وحدة هذه الحقبة . هذه الحقبة تنتهي ، إذاً ، بمحاولة اظهار « مثالية » المعنى كالوجه الآخر لامكانية الموضوعية في المعرفة ، وذلك في اطار منهجية جديدة تجعل من الوصف الفنومنولوجي طريقاً لمعاينة الحقائق المنطقية كماهيات ايدوسية أو انواع مثالية يتقوَّم في سياقها « المنطق الخالص » وعلمية العلم . هذه الحقبة تنتهي ، اذاً ، بوضع الاسس العامة لما يمكن تسميته بالفنومنولوجيا الوصفية .

إلَّا أن الانشغال بمسألة الموضوعية في المعرفة إلى هذا الحد كان لا بد له ، رغم انطلاقته الذاتية في عملية الوصف ، من الابتعاد عن منطلقاته الاولى والسير في اتجاهات من شأنها أن تصب في قنوات الوَضْعَنِيَّة والرجوع ، بالتالي ، إلى التعثر بمحاذير السكلجية بما فيها من مزالق الارتياب والنسبية . هذا الوعي الجديد يكمن في اساس الحقبة الثانية التي تمثلت في ردَّة جديدة إلى الذات بوصفها اساس موضوعية الموضوع . ولأن هذه الردَّة الجديدة الى الذات الواضعة لا تُعنَى بحدوثية الوضع والموضوع ، بل تبحث ، في بطون الوعي ، عن الشروط القبلية لفعل الوضع وتقوّم الموضوع فإنها تدعى ، هذه الاتجاهات الجديدة للوصف ، فنومنولوجيا ترانسندنتالية او ظاهراتية متعالية .

إنَّ اول تدوين لهذه الحقبة الثانية يتم سنة ١٩٠٧ ومن خلال « فكرة

الفنـومنولـوجيا » (المجلد الثـاني في الهـوسـر ليـانـا) . وتمتـد هـذه الحقبـة ، بدورها ، ما يقارب الخمسة عشر سنـة حتى تجد تعبيـرها الأخـير سنة ١٩١٣ من خلال « افكار نحو فنومنولوجيـا خالصـة وفلسفة فنـومنولـوجية » (المجلد الثـالث في الهوسـرليانـا) . وكما بـالنسبة إلى الحقبـة الاولى الوصفيـة كذلـك بالنسبة إلى هذه الحقبة الثانية المتعالية : إنها ، بدورها ، تتعدى ذاتها وتؤشـر بـاتجاه مـا سـوف يتبـع . من هنـا أنَّ هـذه الحقبـة تتعـدى مشـروعهـا الاول وتنـقل ، بعد أن انشغلت بمسح بنية فاعلية الوعي من خلال ما تمكن تسميته انطوجيا الوعي المتعالي ، إلى البحث عن الانا الخـالص من خلال مـا تمكن تسميته الايغولـوجيا المتعـالية . هـذا الانتقال من الفعـل إلى الفاعـل ، هذا الانتقال من عالم الانا إلى انا العالم ، يتحوقب ، بدوره ، في مرحلة ثالثة تجـد تعبيرها النهائي في كتابات هوسرل المتأخرة امثال « المنطق الصوري والمتعالي » (١٩٢٩) ، و « تأملات ديكارتية » (١٩٣٠) ، و « ازمـة العلوم الاوروبية والفنومنولوجيا المتعالية » (١٩٣٠) . هذا الكتاب الاخير يشكل الآن المجلد السادس في الهوسرليانا ، كما أن الكتاب « تأمـلات ديكارتيـة » يشكل المجلد الاول .

تتميز الفلسفة الحديثة ، انـطلاقاً من ديكـارت ، بالعـزم على تـأسيس العلم ، بـل بـاعتبـار هـذا التـأسيس مهمتهـا الـرئيسـة . ولئن عُـرف بعض القدماء ، ارسـطو مثلاً ، بهـذا الاهتمام ، فـإن اول تحقيق لهذه الغـاية نـراه يتبلور ، لاول مـرة ، عنـد ديكـارت ولا يبنتس وكـانط . بـذلـك تحـولت الفلسفـة ، في شوط كبـير منها ، إلى نـظرية في المعـرفـة تضـع نصب عينيهـا العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرَك ، ومن ثم ، بين بـطونية هـذه الـذات وفروقيـة موضـوع الادراك . في اطار هـاتين العـلاقتين ينـدرج مجمل مسائل نظرية المعرفه التي راحت تحـاول العبور ، بـالتالي ، من بـطون الذات إلى مفـارقة المـوضوع ، وذلـك بغية فكّ طوق الانـانة عن عنق الـذات حتى تسرح في عالم المـوضوعـات ، فيأني سـروحها ، بـالتالي ، تـوجهاً مـوضوعيـاً تؤسِّس على موضـوعيَّته امكانية المعرفة عموماً ، وامكانية العلم بوجه خاص .

هـذا الانطلاق من بـطون الذات بغيـة التوصـل إلى فروقيـة الموضـوع يقابله ، حتى في العصر الحديث ايضا ، انطلاق آخر من الموضوع على أنه مـا تتشكل به الذات وما تتعين بمعطياته شروط المعرفة وحدودها . إن الانطلاقـة من بطون الذات انتهت إلى المَثْلَنِيَّة ، كـما أن الانطلاقـة من فروقيـة الموضـوع افضت إلى الوَقْعَنِيَّة . وهكذا عاد الخيار القديم ليُفـرض على العقـل الحديث من جديد ـ وبفعل حداثته بالذات .

هـذا التوتـر بين المنـطلقين ، وبـالتالي ، بـين المثلنية والوقعنية يواجـه هوسرل في البدايات الاولى لمسيـرته الفلسفيـة ، وهو يشكـل ، إذاً ، الخلفية التاريخية للفنومنولـوجيا الـوصفية . وهـذه الفنومنـولوجيـا جاءت وصفيـة لأن هوسرل حاول من خلالها التعرض لهـذا التوتـر من خلال وصف العمليـات الأولى التي يتم فيهـا تعرف الـذات الانسانيـة إلى الظاهـرات . هذا التـوجـه الجـديد يحـاول مخاطبـة الافعال الادراكيـة الذاتيـة على أنها ظـاهـرات يتعـين وصفها ، فاذا بهذه المخاطبة ، في الآن ذاته ، وصف لما يتم ادراكه من خلالها على أنه ، بدوره ، ظاهـرات تتبدَّى لـلادراك . هذه الانطـلاقـة التي تعتبـر فعل الادراك متسماً بطابع قصديّ ، تتوجه ، من خلال قصدية الادراك ، إلى كلا الادراك والمدرَك على أنهما مُجمَلان في وحـدة تتبدَّى من خـلال الوصف . هذا التوجه إلى الادراك ، بصفته فعلاً يعني الموضـوع كشيء ، يتخطَّى ، من خلال الوصف الفنـومنولـوجي للتلازم المـاهويّ بـين الفعل ومعنيِّـهِ ، مسألـة العبور من الذات إلى الموضوع ، او من الموضوع إلى الذات .

الفنومنولوجيا الوصفية :

إن المسائل التي تدور حولها الفنومنولوجيـا الوصفيـة تندرج تحت ثـلاثة عناوية رئيسة هي « القصدية » و « العِيان المقوليّ » و « مفهوم القَبْليـة » . فلا بد ، اذاً ، من التوجه إلى هذه العناوين ولو باختصار .

القصدية : إن قصد الشيء او عنيه هـو التوجـه اليه . هـذا ما اخـذه هوسرل عن بـرنتانـو الذي كـان متمرسـاً في فلسفات المـدرسيين . كـل فعل

معيوش يتوجه إلى شيء فاذا بـالادراك ادراك لشيء، والتمثل تمثل لشيء، والتذكر تذكر لشيء ، والتـوقع توقـع لشيء، والحكم حكـم بشيء، والحب حب لشيء، والامل امل بشيء وهلمَّ جراً . وإذا كان الادراك دائماً ادراكاً لشيء فلنلاحظ أن هذا الشيء ليس بالضرورة شيئاً مادياً بوسعنا الاشارة بالاصبع اليه . فهذا الشيء قد يكون موضوعـاً معنويـاً ذا نحو كينـونيّ يختلف عن كينونـة الاشياء المادية . من هنا استطاعتي مثـلاً أن ادرك ، عند الآخـرين ، الحب والكره ، الشغف والنفور ، الفهم والطلمسة ، الانتباه والشرود والخ . . .

وعندما نأخذ على انسان ، مثـلاً ، أنه يهلوس فإننا ، مـع نكراننـا أنه يدرك اشياء مادية ، لا يسعنا الاّ التسليم بأنـه ، في ذلك ، إنمـا يدرك اشيـاء او ، في اقل تعديل ، بأنه يهلوس اشياء معينة يظنها موجودة بالفعل ، بل ربما كانت لا تختلف بشيء عن الاشياء التي يمكن ادراكها بالفعل .

بذلك فإن التأمل في فعل الادراك يُعرب لنا عن طـابعه القصـدي ، او عن كونه توجهاً لشيء ، بصفته طابعاً مُبيَّتاً في بنيـة هذا الفعـل . من هنا أن قصدية الادراك لا تعني توجُّهه إلى شيء يُلحق به من الخارج كشيء يمكن أن يكون الادراك ادراكاً بـدونه . إن الادراك هـو ، منذ البـداية وبحكم مـاهيته الادراكيـة ، دائماً ادراك لشيء ، وذلـك بغض النظر عن نحـو كينـونـة هـذا الشيء . وهكذا بالنسبة لسائر افعال الوعي : كلها وعيٌ معينٌ لشيء معينٌ ، كلها عَنْيٌ معينٌ لشيء معينٌ ، كل منها يتوجه إلى شيء خاص به ولا يكون ما هو إلاّ بقدر توجهه ، على النحو الخاص به كادراك ، او كتذكر ، او كتوقع ، او كحب او ككراهية ، إلى شيئه الخاص . على هذا الصعيـد الوصفي ينتفي الكلام عن خارج وداخل ، عن بطون ومفارقة ، فتختفي ، إذ ذاك ، مسـألة العبور بين الذات والموضـوع . ولا يضير هـذا الصعيد ، بَعْـدُ ، أنَّه مـا يزال صعيداً بنيوياً فارغاً. إن المهم ، بادىء ذي بدء ، هو الكشف الـوصفي عن بنية فعل الوعي ، الذي يتبدَّى ، إذ ذاك ، كفعل يتوجه دائماً لشيء ، كفعل يعني او يقصد دائما شيئاً معيناً . بالتالي فإن المهمة الفنومنولوجية التـالية تكمن في الكشف عن تـلازم الفعـل وشيئـه المعنيّ بحيث ينبـدّى النحـو الكينـوني

الخاص بهذا الشيء متلازماً على الدوام مع نحو عَنْيِهِ ، كما تتبدّى الفروقات بين مختلف انحاء الكينونة الخاصة بالشيء متلازمة مع الفروقات المميزة لمختلف انحاء الفعل والعني والتوجه إلى الاشياء .

إن الجديد في مفهوم هوسرل للقصدية هو اعتباره لشيء فعل الوعي مُبيّناً في سية هذا الفعل بحيث تبرز ، من خلال هذا التبيُّت الببوي الوحدة العضوية التي تشدّ الفعل ماهوياً إلى شيئه . فكأن شيء الفعل هو من انتاج الفعل بالذات ومن ابداعه ، على أن يُفهم الحفظ مقوِّماً ماهوياً في عمل الانتاج والابداع . فلا يكون الفعل بدون شيئه ولا يكون ، او يبقى ، الشيء بدون فعله . من هنا أن القصد ليس علاقة عادية بين مستقلين ، ولا القصدية علاقة الذات بالموضوع . إن القصدية ، في هذا الضوء ، لا تعني اية علاقة مطلقاً ، بل تعني طابعاً ماهوياً يميِّز بنية الوعي وكينونته بعيداً عن تعلقه بالموضوعات . إن هوسرل يرفض التحديد الدكارتي للوعي كتفكير لأن هذا التحديد ليس من شأنه ، كما هو ، أن يبرز وحدة التفكير والمفكَّر فيه . اما وحدة التفكير والمفكَّر فيه فهي القصدية .

بالمقابل فإذا كان القصد ، كما سبق القول ، حركة توجُّهية في الفعل فإن هذه الحركة لا تخلو من طابع خروجيّ . بذلك فإن الوعي يتميز بحركة خروجية اساسها في طابعه القصدي التوجُّهي وثمرتها امكانية التمييز بين داخل وخارج اطلاقاً ، او حتى بين ذات وموضوع . من هنا تعالي الوعي ، من خلال طابعه القصدي ، فوق هذه الفروقات والمقابلات : لأنه هو اساسها الاول . إذ ذاك يتبدّى الوعي لنا مفارقة ذاتية وتعالياً ذاتياً لا نهاية لهما . فهو دائماً في ذاته ولذاته ، وهو دائماً مع الاشياء وبينها . هذه المفارقة - في - المباطنة ، كما يمكننا تسميتها ، هي الوجه الآخر لفعلية الوعي ولكونه دائما فعلاً لشيء : ادراكا لشيء ، حكماً بشيء ، توقعاً لشيء ، تذكراً لشيء والخ . . . إن الوعي منذ البداية في ذاته ولذاته ، وهو منذ البداية مع الاشياء وبينها . هذه العلاقة لا يمكن التعبير عنها من خلال « داخل » و « خارج » لأن كل « داخل » و « خارج » إنما يتقوَّم فيها ذاتها .

العِيان المقوليّ : إن العِيان هو ، في استعمال هوسرل ، ادراك مباشر للشيء من حيث هو ، هو ذاته ، حاضر للوعي . من هنا ايضا تميُّز كل عِيان ، في نظر هوسرل ، بقدر من البداهة يتناسب مع نمط حضور الشيء . والعِيان عند هوسرل ليس كما نجده عند كانط : مجرد عِيان حسيّ . من هنا ، بالتالي ، كلامه عن نوع آخر من العِيان يسميه العِيان المقوليّ . إلاّ أن هذا العِيان المقوليّ ليس مجرد نوع آخر من العِيان يلحق إلحاقاً بالعِيان الحسيّ . إنه ، بالحري ، شرط ضروري لحصول العِيان الحسي على قيمته المعرفية . فالامر ، اذ ذاك ، يختلف جذرياً عما هو عليه في فلسفة كانط . إن القول الهوسرلي بعِيان مقوليّ وعدم اكتفائه بالكلام عن المقولات عموماً لا يعكس فقط فرقاً جذرياً بينه وبين كانط بالنسبة لمفهوم العِيان ، بل ايضا بالنسبة لمفهوم المقولة والمقوليّ . إذ ذاك فالفرق يكمن في التحول الهوسرلي عن فهم المقولة بصفتها مجرد شكل ادراكي باتجاه وَسْمِها بطابع مضمونيّ . بذلك فإن المقولة ليست مجرد شكل تسبغه القوة المدركة على مادة تبقى « في ـ حد ـ ذاتها » في منأى عن الادراك . إن المقوله هي عِيان لمضامين معنوية هي من صلب موضوعية موضوع الادراك . إذ ذاك فإن الطابع الحسيّ الذي يتميز به موضوع الادراك لا يمكن فهمه ، ولا حتى ادراكه ، في معزل عن المضامين المعنوية التي تدخل ، ماهوياً ، في قِوامه الموضوعى ، او في قِوام موضوعيته .

بذلك يترتب علينا اعادة النظر في فهمنا لماهية موضوعية موضوع الادراك . إن موضوع الادراك ليس ، مثلاً ، هذه الطاولة امامي إلا بقدر ما تكون هذه الطاولة موضوع حكم او قضية . إذ ذاك يتخذ موضوع الادراك ابعاداً معنوية جديدة بحيث لا تعود هذه الطاولة موضوعاً للادراك إلا بقدر تعيُّنها المعنويّ أنها كذا وكذا . إلاّ أنَّ موضوع الادراك ، إذا فُهم كتعيُّن أنَّه كذا وكذا ، اي إذا فُهم (وسنشرح هذا المفهوم في الفصول اللاحقة)(*)

(*) راجع بشكل خاص الفصل الرابع في هذا الكتاب ، خصوصا هامش ١٤

بصفته أَنِّيَّة الحكم ، فلا بد من أن يفقد طابعه الحسي الصرف ، ولا بدَّ له ، بالتالي ، من أن يتّسع لاحتواء مضامين معنوية مختلفة إلى جانب طابعه الحسيّ الصرف . اما هذا فمن شأنه أن يوسّع العِيان بحيث يصبح قادراً على احتواء اشكال معنوية كما أن يوسع المقولة بحيث يصبح بإمكانها احتواء مضامين حسيَّة . بذلك يتم ردم الهوة بين الادراك والموضوع ، أو بين ادراكية التشكل ولا ادراكية المضمون ـ كما عند كانط ـ بحيث يشترك الموضوع في بنية الادراك ويطابق الادراك بنية الموضوع.

وهكذا فإن اعادة النظر في فهمنا لموضوعية الموضوع يترتب عليها توسيع مفهومنا للادراك . فمقابل الادراك الحسي بمفهومه الانطباعي ينتصب مفهوم جديد موسع لإدراك « أَنَّوِيّ » ، او لإدراك التعيُّنات المعنوية للموضوع بصفتها من صلب مقوِّمات موضوعية الموضوع . وكما الموضوع الحسي بالنسبة للادراك الحسي ، يقول هوسرل ، كذلك الأَنِّيَّة (تعينُ الموضوع على أنه معنى الحكم) بالنسبة إلى الإدراك الأَنَّوي او الحكمي . إنَّ الموضوع بصفته أَنِّيَّة الحكم يحتوي على مقومات معنوية لا يمكن التحقق منها من خلال العِيان الحسي الصرف . فاي حسٍّ من شأنه التحقق مثلاً من معاني كلمات كواحد ، أل التعريف ، واو العطف ، أو الفصل ، إذا وف الشرطيتين ، هكذا ، كل ، لا النافية ، شيء ، لا شيء وغيرها مما يعتبره هوسرل اشكال مقولية ، او كالكينونة والنسبة والتموضع او التموقع والقيام بمهمة او تمثيل شيء وغيرها مما يعتبره هوسرل مقولات . من هنا ضرورة فعل ادراكيّ معنوي مهمته أن يكون مُتَحَقِّق هذه المعاني وكلها من صلب الموضوع بصفته أَنِّيَّة حكمية . اما هذا فوجه آخر للقول أن هذا الادراك المتحقِّق هو فعل عِيان مموضِع تتقوَّم فيه موضوعات ادراكية تفوق الموضوعات الحسية صرفاً التي يقدمها لنا العِيان الحسي الصرف ـ تفوقها من حيث قيمتها المعرفية .

وهكذا فإن من شأن الوصف الفنومنولوجي لعمليات الادراك أن يؤكد لنا عبثية الكلام عن وجود انطباعات حسية منعزلة تنشأ في الوعي نتيجة لتأثره باشياء خارجية . إن انطباعات من هذا النوع هي ، في نظر هوسرل ،

تجريدات تحليلية مكانها الشرعي في علم النفس وسائر العلوم البَدَنْفْسِيَّة كالفيزيولوجيا او البسيكو فيزيولوجيا ـ لا في الفلسفة . ليس بوسع انطباعات من هذا النوع أن تشكِّل ، اذا ، مرتكزاً من شأنه تأسيس الادراك والصدق . كما أن الكلام عن كونها مادة تنتظر تشكيلها من قبل مقولات منفصلة ومستقلة عنها هو من باب اخضاع الوعي وعمليات الادراك لميثافيزياء ارسطو وليس هو ، في اية حال ، من مستلزمات الوصف الفنومنولوجي .

بالمقابل فمن العبث ايضا الكلام عن مقولات مجردة من كل تجربة . وكانط ذاته ما كان ليستطيع الكلام عنها لو لم يتوصل اليها على نحو شكليّ صرف من خلال لائحة الاشكال الحكمية التقليدية . إنه ، اذا ، لم يستقرءها من التجربة الفعلية . من هنا أن الفصل الكانطي بين « الشيء ـ بحد ـ ذاته » والظاهرة هو مجرد نتيجة لفرضياته اللافنومنولوجية .

خلاصة القول هنا أنه لا يوجد ، في نظر هوسرل ، اي ادراك حسي منعزل عن سياق الحياة الفعلية ، كما لا يوجد اي ادراك حسيّ صرفاً . إن ما ندعوه ادراكاً حسياً هو دائما تداخل موحَّد واحيانا مؤسَّس من عِيانات حسية ومقولية . وحتى هذا الادراك الحسي المقولي المؤسَّس والموحَّد لا يوجد في معزل عن الحكم وباستقلال عنه ـ ذلك لأنه ادراك للأنِّيات الحكمية . وهكذا فتوحيد الفهم والحسّ في عِيان متدرج وموحَّد ، وتأكيد ضرورة الحكم لكلا الفهم والحس ، على أن يؤخذ الحكم كأنِّية معنوية تحتوي على عناصر مقولية مختلفة ويُستقرأ من انماط التجربة الواقعة لا من لائحة لاشكال خارجية : هذا ما تبدَّى لهوسرل من خلال الوصف الفنومنولوجي لافعال الادراك ، وهذا ما دفع به ، منذ البداية ، إلى مناهضة كانط .

مفهوم القبلية : تكلمنا اعلاه عن الادراك بصفته تداخلاً حسياً مقولياً موحَّداً موضوعه أنِّيَّة حكمية . هذا الادراك قد يكون بسيطاً وقد يأتي مركباً . إن من شأن كل فعل ادراكي ، مهما جاء بسيطاً ، أن يأتي ادراكاً (رغم جوانبيته ، اي رغم كونه ادراكاً لجانب معيَّن من الموضوع) لكلية الشيء . فعندما ادور حول هذا الكرسيّ فانني التقط منه جوانب مختلفة تختلف

باختلاف تموقعي منه . إلا أنني في كل لقطة من لقطات هذا الكرسي إنما ادركه هو ذاته ككرسي ، بل كنفس الكرسي الواحد . بذلك فإن كل ادراك لاحد جوانبه المتعددة انما هو ، بآن ، ادراك لكونه كرسياً ، ادراك الكرسِيِّوِيَّته ـ إذا جاز التعبير . اي أن ادراكي له ككرسي ليس حصيلةً تركيبية لفعل تجريديّ اقوم به بعد الانتهاء من الدوران حول هذا الكرسي وعلى اساس ادراكاتي المتعددة للكراسي . إنَّ في هذا الادراك البسيط لشيئية الشيء دليلاً ، في نظر هوسرل ، على « واقعية » « شيء » هذا الادراك وخلوصه ، بالتالي ، من كل مشروطية ذاتية .

انطلاقاً من هذا الادراك البسيط للشيء الواقع نستطيع أن نحقق ادراكات تركيبية . فادراكنا مثلا لانتظام اشياء واقعة في نظام معين هو ادراك مركَّب . إننا نرى صفاً من العسكر فاذا بادراكنا هذا ادراك مؤسَّس في ادراكات بسيطة . ليس أننا ندور حول كل عسكريّ لنخلص من ذلك إلى تركيب ادراك عام لصف العسكر . إننا نرى منذ البداية صفاً من العسكر . هذا الادراك هو منذ البداية ادراك لعمومية الصف التي نجد ، عند التدقيق بها ، أنها موضوع لادراك مؤسَّس في ادراكات بسيطة كل منها يلتقط جانباً من احد العساكر على أنه جانب لعسكري تام ، على أنه ، بالتالي ، جانب لموضوع حاضر بذاته في الادراك . طبعاً إنَّ بوسعنا الدوران حول كل عسكري بمفرده . لكن مجموع هذه الادراكات لن يشكل ادراكاً لصف من العسكر . هذا الادراك لصف من العسكر بوصفه صفاً هو ادراك اوليّ نحصل عليه كما بضربة واحدة . وكل ما تبقّى هو من باب تحليل هذه الرؤية الشمولية الاولى . من هنا أن ادراكي الاولي لشمولية الصف هو ادراك مؤسَّس ومركَّب وذلك بحيث يُفهم هذا التأسيس وهذا التركيب على نحو يتماشى مع اولية الادراك الشمولي وليس على نحو يجعل من شمولية الادراك طابعاً متأخراً اساسه الانطلاق التجريدي من ادراكات بسيطة مبعثرة . إن الصف هو موضوع عام لهذا الادراك المؤسَّس ولا يمكن ردُّه إلى معطيات الادراك الحسِّية او التحقق منه فيها ومن خلالها صرفاً . إنه ادراك مقوليّ .

بل إن هذا الادراك التركيبي هو احد الانحاء الممكنة للعِيان المقوليّ المؤسَّس . ولا يخفى أن كل عِيان مقولي هو عِيان مؤسَّس في عِيان حسيّ ، وذلك بمعنى خاص لهذا التأسيس : تداخله منذ البدء مع حسّية الادراك بطابعها المنظوري الجوانبي الذي يجعل من الادراك ، رغم جوانبيته ، ادراكاً للشيء بتمامه .

وإذا كان التركيب أول أنحاء العِيان المقولي فإنّ « المَمْثَلَة » (Ideation) هي نحوُه الثاني . إنها بدورها ، إدراك أوليّ لموضوع عام . فعندما ننظر إلى صف بين هؤلاء العساكر والتي تميز كل عسكري منهم عن الآخرين . إن أول ما نرى في هذا الإدراك هو عسكرية هؤلاء العساكر ، أي ما هو عام ومشترك بينهم . هذا وإن هذه المَمْثَلة هي مقوِّم ما هوِّي حتى لإدراكنا الخاص لعسكري بمفرده . إن أول ما نرى فيه هو ما يجمعه بباقي العسكر . ونحن لا نتوصل على نحو منطقي أو تجريدي إلى إدراك هذا العام في العسكري . إن عسكريته هي أول ما نراه . منذ البداية نرى أنه عسكريّ .

وهكذا ننتهي إلى القول أن كلا التركيب والمَمْثَلَة يشتركان في كونهما افعالاً مؤسَّسة ، او في كون كليهما يفترضان شيئاً معطى من قبل في ادراك حسيّ . كما أنهما يشتركان في كون كليهما فعلاً عِيانياً هو فعل ادراك لموضوع من نوع جديد ، موضوع يتسم بطابع معنوي عام ، موضوع هو غير موضوع الادراك الحسي البسيط المؤسِّس لهذه الافعال العِيانية العليا . إلى ذلك فإن ادراك هذا الموضوع العام ، في كلا التركيب والمَمْثَلَة ، لا يلغي الموضوعات الحسية المؤسِّسة ، إذ تبقى هذه حاضرة فيه ومعنيَّة على نحو خاص بالتركيب من جهة والمَمْثَلَة من جهة اخرى .

إن المحصلة الابستمولوجية لهذه التفاصيل تتبدّى من خلال السؤال عن صدق الحكم الادراكي . إذ ذاك فإن هوسرل يريد القول أن صدق الحكم لا يتوقف على حصر انظارنا في المعطيات الحسية لموضوع الادراك

مهملين المقوِّمات المعنوية الاخرى على أنها إضافات ذاتيـة من عمل العقـل . بذلك يتوجب علينا ، من خلال الوصف ، تبينُ موضوعية موضوع الادراك وكيفية عنيها في الحكم كفعل قصدي . إد ذاك يَبِيْنُ لنا موضوع الادراك كبنية ذات طبقات متعددة ادناها حسيّ واعلاها مقوليّ معنويّ ، ادناها خاص واعلاها عام . إن في هذا المفهوم الموسَّع للموضوع توسيعاً لماهية الموضوعية بالذات بحيث تحتوي في صلبها ما كان يُحسب من قَبْل مجرد اضافات وتلوينات ذاتية للموضوع . بل إن اهمية هذا التوسيع لمفهوم الموضوعية تكمن في كونه المفتاح الرئيس لإمكانية تأسيس علمية العلم .

إن الكلام اعلاه عن العِيان المقولي في شكلي التركيب والمَمْثَلَة قد مهَّد لنا الطريق لولوج موضوع القبلية في المعرفة . إن القبليّ في المعرفة هو ما يتسم بطابع اولي بحيث لا يتقدَّم عليه أي شيء اخر . ديكارت رآه في الـ « انا افكر » وادراكاته الذاتية المحصورة ضمن بطون الذات . التجريبيون اعتبروا الانطباع الحسي العاري اول طريق المعرفة . اما كانط فكأنه رأى للمعرفة بدايتين مختلفتين على طرفي نقيض : الانطباعات الحسية الخام والمشوَّشة من جهة ، والأشكال الذاتية (مكان ، زمان ، مقولات) من جهة أخرى ، التي تضفي على هذه الانطباعات نظاماً قبلياً وتجعل من هذا الشَّوَاش كونا معنوياً .

إلَّا أن هذا المفهوم الذاتي البطوني للقبلية ، وهو ما يدفع كانط ، كنتيجة لبطونيته ، إلى السؤال عن امكانية الاحكام القبلية التركيبية كشرط لامكانية المعرفة الموضوعية خارج بطون الذات وفي فروقية عالم العلوم المختلفة ، لا يجد في متكآت الفنومنولوجيا مسنداً لرأسه . إن اول ما يجده الوصف الفنومنولوجي ليس انطباعات حسية متفرقة ولا اشكال ذاتية صرفاً ، بل أنِّيَّات حكمية تنطوي على معانٍ عامة هي من صلب موضوع الادراك او من صلب كون الشيء موضوعاً للادراك . هذا ما تبيناه من خلال فضِّ معنى التركيب والمَمْثَلَة، وهو بالتالي القبليّ في المعرفة . ليس القبليّ ، اذاً ، في كمون الذات وقواها الذاتية ، بل في أنِّيَّة الحكم بصفتها موضوع الإدراك . إذ ذاك فإن القبليّ هو المعاني العامة التي تنطوي عليها أنِّيَّات الاحكام بصفتها

ما يُعرَف الخاصّ من خلالها (كما في التركيب) من جهة ، او بصفتها ماهيات عامة (كما في المَمْثَلَة) هي اول ما يُدرك حتى في الادراكات المنظورية الطابع للاشياء .

بذلك نصل إلى مقوِّم هام في مفهوم القبلية عند هوسرل . إن المعاني العامة المتبدِّية لنا في الأَنِّيَّات الحكمية تتسم بطابع منظوريّ رغم ما فيها من حضور الموضوع ذاته في الادراك . هذا الطابع المنظوريّ هو من صلب قبلية الموضوع العام ومن صلب أوليَّته الادراكية . من هنا أن الموضوع الادراكي الحاضر بذاته في منظورية العِيان يحيلنا إلى منظورات اخرى تكتمل من خلالها رؤ يتنا لجوانبه المختلفة ـ ولو أن اكتمالها الفعلي يبقى حدًّا مثالياً نسعى اليه دون أن ندركه بالفعل . المهم أن الموضوع هو ذاته ما يحيلنا على جوانبه الأخرى وأن هذه الإحالة هي من صلب قبلية طابعه العام ، من صلب عِيانية قبليته . بذلك فإن الطابع العِياني (التجريبي بالمعنى الواسع للكلمة) الذي يميز عمومية الموضوع الادراكي هو في اساس التركيب والمَمْثَلَة بحيث أن البنى المعنوية العامة الناتجة عن هذين النحوين الرئيسين للعيان المقولي لا تأتي من باب التجريد البسيكولوجي او التنظير الميتافيزي ، بل تتبدّى لنا من صلب موضوعيه العِيان ومن صلب عِيانية الموضوع . وخلاصة القول أن القبليّ في المعرفة هو المعنى المقوليّ العام ، كما أن هذا المعنى المقولي العام ، في شكلي التركيب والمَمْثَلَة، هو من صلب موضوع الادراك ، وبالتالي من صلب عِيانيته . إذ ذاك فهذا قبليّ مضمونيّ وليس مجرد شكل عقليّ يسبغه الوعي على مضمون غريب . إن الجهة الخلفية للكرسي ، وهي لا تبين لي من موقعي الراهن ، هي مما تحيلني عليه ، قبلياً ، كرسيَّوِيَّة هذا الكرسي . هذه الجهة الخلفية للكرسي ليست من عنديَّاتي، بل من عِنْدِ الكرسي الحاضر بذاته في ادراكي المنظوري ـ المعطى لي قبلياً كذي طابع منظوري . كذلك صف اصطفاف العسكر او حتى كثرتهم عموماً (مقوليّ على نحو التركيب) ، شأنهما ككرسيوية الكرسي او اصفراره (مقوليّ على نحو المَمْثَلَة) ـ ليس شيء من هذه جميعها مجرد ظهور نسبيّ من عندِيَّاتي الذاتية . كل هذه جميعها معطاة لي قبلياً في عِيان اوليّ يلتقطها على نحو مباشر بصفتها من مقوِّمات أنِّية

الموضوع . وهكذا فما علينا من اجل تحقيق صدق الحكم الادراكي سوى الانطلاق بقصد الحكم (اي بنحو عَنْيِه لموصوعه) من ملء مضامين أبنّيته العِيانية بما فيها من معطيات وافق قبلية ، بحيث يتمرأس السؤال عما ادا كان الموضوع يحيلنا قبلياً عِيانياً على ما هو معنيّ في حكمه . إذ ذاك يتحقق التطابق بين بنية الموجود ومضمون الحكم ، فيدعى هذا التطابق بداهة ـ على أن لا تحصر هذه البداهة في الحكم بل تتسع لاحتواء قصدية الوعي عموماً او لكون الوعي عموماً « وعياً لشيء » على النحو الذي فصلناه تحت عنوان « القصدية » اعلاه . بذلك تصبح البداهة طابعاً يميز التجربة عموماً وبدرجات مختلفة من حيث الكمال . ولئن كانت هذه التجربة ، وبالتالي ، بداهاتها المختلفة ، تتسم دائماً بطابع منظوري من شأنه ، ربما دائماً ، أن يخفي في آفاقه اكثر مما يَعْرِض في واجهته ، فحسبها أنها تجربة للشيء ذاته وبذاته وأنها ، بالتالي ، تجربة للحضور العِياني ـ بما في العِيان من فهم وحسّ .

الفنومنولوجيا المتعالية :

يبدو لكثير من النقاد ، خصوصاً في العالم الانكلوسكسوني ، أن الفنومنولوجيا الوصفية قد حققت ، من خلال وصف قصدية الوعي والعِيان الحسي والمقولي والقبلية الموضوعية ، غايتها القصوى وأن نهاية الوصف هي ، في الآن ذاته ، نهاية المسيرة الفنومنولوجية اطلاقاً . إن هذا الرأي لا يبدو اعتباطياً محضاً ، خصوصاً وأن العبور من الفنومنولوجيا الوصفية الى الفنومنولوجيا المتعالية يتم عند هوسرل من خلال اعادة طرح مسألة البداهة ، وذلك حين ظنّنا أنها تبلورت ، لا بل حُلت نهائياً من خلال الوصف الفنومنولوجي لبنية فعل الوعي وتعلقه القصدي بموضوعه .

لكن لهوسرل رأياً آخر على هذا الصعيد . فالفنومنولوجيا الوصفية بقيت تدور حول الوعي التجريبي وذلك بغية اظهار امكانية العلم من خلال ابراز الطابع البديهي الذي يميز كل تجربة اصيلة . إن انشغال الفنومنولوجيا

الوصفية باظهار موضوعية المعرفة قد دفع بها ، رغم التركيز على معنوية الموضوع ومثالية المعنى ، إلى حافة الانزلاق نحو الوَضْعَنِيَّة بما تنطوي عليه هذه النزعة من مخاطر السكلجية . بذلك يتحتم ، في نظر هوسرل ، التعالي على الانا التجريبي وعلى تجربته الطبيعية ، التي انحصرت ، انطلاقاً من موقفها « الطبيعي » وطابعها التجريبي العام ، في موضعة الاشياء « العالمية » . إن هذا الاهتمام « العالمي » ، الذي يميز الانا التجريبي ماهوياً ، كان من شأنه أن أبقى فاعلية هذا الانا خارج منظوراته الممكنة . وحدهُ ، اذاً ، التعالي على هذا الانا من شأنه أن يجعل منه ومن فاعليته بالذات ، موضوعاً للتأمل . وبذلك ايضا نتم الانتقال مما يسميه هوسرل « الموقف الطبيعي » ، وقد ميَّز مسيرة الفنومنولوجيا الوصفية برمتها ، إلى الموقف التأملي ، او ما يسميه هوسرل « الموقف المتعالي » . إن المسيرة التي كانت تجول من منطلق طبيعي وعلى نحو وصفيّ بين موضوعات العالم قد ارتدَّت الآن الى ذاتها لتجعل من ذاتها بالذات ، فاعلاً وفاعليةً ، موضوعاً لها ، بل لتردّ فعل الموضعة ذاته الى اساساته الذاتية المتعالية . إن الموضوعية في المعرفة ، وقد تكشَّفت لنا من خلال الوصف الفنومنولوجي ، ما تزال واقعاً اعزل وتفتقر ، بالتالي ، إلى تبرير شرعيتها من خلال ردِّها الى فاعلية الانا المتعالي .

في الموقف الطبيعي نتجه إلى موضوعات التجربة على نحو مباشر انطلاقاً من افعال وعينا الخاص ان المعنى الاعمق لكون هذا الموقف طبيعياً لا يكمن فقط في إننا نتجه ، فيه ، نحو موضوعات طبيعية ، بل في كون الافعال الواعية التي ننطلق منها ، بدورها ، عيشوشات طبيعية هي ، كموضوعاتها ، من صلب الترابط العالمي . بالمقابل فإننا نتجه ، في الموقف التأملي ، إلى موضوعات لا تتصف بهذا الطابع الطبيعي العالمي . إن موضوعات التأمل الجديد هي افعال . هنا الفعل (فعل التأمل) يتخذ افعالاً كموضوعاته ، هنا ينتمي الفعل وموضوعه القصدي إلى نفس القطاع الكينوني الواحد : ما يسميه هوسرل قطاع الكينونة الخالصة بما فيه من عَيْشوشات (افعال) خالصة ووعي خالص ومتضايفات معنوية خالصة وانا خالص . بذلك لم تعد الطاولة كموضوع فعل الادراك ما يشغلني ، بل هو فعل ادراك

الطاولة ذاته كموضوع قصدي لفعل تأمليّ جديد ما امسى يشغلني . وواضح من هذا أن الطاولة لا تختفي من منظوري الجديد ، بل تبقى فيه ظاهرة انما على نحو جديد كمجرد مقوِّم من مقوِّمات الموضوع الجديد الذي هو فعل ادراك الطاولة .

هذا التحول في المنظور ،المتضايف إلى تحول آخر في نحو ظهور الطاولة ، هو بداية الطريق الذي من شأنه أنْ يفضي إلى الكشف عن فاعلية الانا المتعالي . إنني الآن لا اعيش فعل ادراك هذه الطاولة حيث تكون موضوعاً مُعَنْوَناً لفعل ادراكيّ ، بل إنني اتأمل فعل ادراكها بحيث لا تعود تتبدّى لي كموضوع مُعَنْوَن لإدراكي ، بل كمجرد مقوِّم معنويّ من مقوِّمات فعل ادراكها الذي اصبح الآن بكليته ـ إذا جاز التعبير ـ موضوعاً لتأملي . بذلك فإن وجود هذه الطاولة لم يعد امراً يهمني . وحدها مباطنتها كمعنى في موضوع فعل التأمل ما بات يستحوذ على اهتمامي . من هنا أن فعل التأمل الجديد من شأنه أن « يُعَلِّق » وجود هذه الطاولة و« يضعه بين هلالين » ، فلا يتبدَّى له هذا الوجود إلاَّ بصفته مَعْنِياً في فعل الادراك وبالنسبة لنحو عَنْيِهِ فيه ، مثلاً على نحو عِياني أو ضِماريّ . من هنا أهمية التعليق والوضع بين هلالين : من تحويل النظر عن وجود الموضوع أو إنِّيَّته ، وتركيزه ، بالتالي ، على مختلف انحاء عَنْيِهِ وكينونته ـ على أَنِّيَّاته الخالصة . هذه العودة إلى نطاق الفعل الخالص والأَنِّيَّات الخالصة يسميها هوسرل رَدًّا . من خلال هذا الرَدّ يتبدَّى لي الوعي كبنية فعلية او كفاعلية بنيوية ـ كبطون صرف .

إذاً فالغاية الرئيسة للردّ هي التعالي باتجاه الكشف عن بنية الوعي الخالصة . والخلوص ، عند هوسرل ، لا يعني قِوى الوعي في وظيفتها الموضوعية او قوة الموضعة عندها بحيث تُفهم هذه القوة او هذه القوى من خلال طابع قبليٍّ خالٍ ، في فاعليته ، من انفعالية التأثر بمعطيات حسية خارجية (كانط) . إن هوسرل يريد ابراز بنية الوعي العمقى في معزل عن التضايف التقليدي بين الذات والموضوع . إذ ذاك فهو لا يفهم الذات المتعالية من خلال تضايفها لموضوعاتها ، بل يحاول عكس ذلك : ابراز مفهوم

للذات يعكس لنا بنية فاعليتها في خلوص تام من الموضوع . من هنا نلاحظ أن الردّ الذي بدأ بتعليق وجود الموضوع ، كما رأينا في المقطع السابق اعلاه ، سوف لا يكتفي ، في نهاية المسيرة الردِّيَّة ، بتعليق هذا الوجود او هذه الإِنِّيَّة ، بل سوف يرتد ، او بالحري ، ينقضُّ على الموضوع ذاته بما له وفيه من إِنِّيَّة وأَنِّيَّات مختلفة . عندئذ يكون الطريق قد مُهِّد نهائياً ، في سطر هوسرل ، لبروز الانا الخالص المطلق من تحت ركام الموضوعات على مختلف انواعها . وحدهُ هذا الانا المطلق ما من شأنه أن يقدم لنا تأسيساً نهائياً لكل موضوعية ، وبالتالي ، لكل معرفة موضوعية وعلم موضوعيّ .

لنعد إلى الردّ . فلقد أبرز لنا في مرحلته الاولى تيار الوعي في خلوص معين يكمن في حجب النظر عن وجود الموضوع كما يكون مُعَنْوَناً (والتعبير لهوسرل) في افعال الادراك العادي المباشر . إن التأمل في فعل الادراك ، مثلاً ، يُعَنْوِن الفعل الادراكي ذاته بحيث يتبدّى له هذا الفعل ، من جديد ، كذي طابع قصديّ ـ كادراك لشيء من خلال هذا التأمل تتبدّى ادراكية الادراك وشيئية الشيء على حدٍ سوىً . شيئية الشيء ، اذا كان الشيء هذه الطاولة مثلاً ، تتبدّى من خلال أَنِّيَّاتِهِ المختلفة كالامتداد والمادية ، كالثقل والتلوُّن ، بل ـ وإذا تذكرنا المَمْثَلَة كعيان مقولي يعود اكتشافه إلى مرحلة الفنومنولوجيا الوصفية عند هوسرل ـ كاللون ذاته « كنوع مثاليّ » . بالمقابل فإن ادراكية الادراك تتبدى لنا بصفته ، ماهوياً ، ادراكاً لشيء يتسم بطوابع امتدادية ومادية وغيرها مما ذكرناه اعلاه وما شاكله . بل إن التأمل في ادراكية الادراك يظهر لي أن الادراك من شأنه أن يتراوح بين الاشارة إلى « هذا هناك » وبين تبيان ماهية هذا الشيء وأَنِّيَّاته المختلفة ، بما فيها من تداخل بين طوابعه الحسية ومعانٍ قبلية عامة ، اي الادراك بما هو عِيان حسيّ مقوليّ متداخل .

إلا أن هذه الفاعلية في الوعي ما نزال ، رغم خلوصها النسبي وتعاليها ، تحتوي على مقوِّمات « عالمية » . ألم نذكر الطابع الحسي كمقوِّم من مقومات الموضوع ؟ ألم نذكر العِيان الحسي كمقوِّم من مقوِّمات الادراك ؟ ألم

نقل أن الادراك يتميز بطابع منظوريّ يرهنه بموقع الوقفة بحيث يترتب على ذلك ، وبغية تحقيق الادراك المتكامل ، التنقل من موقع إلى موقع والدوران حول الموضوع ؟ كل هذه طوابع عالمية في الادراك هي من صلب ادراكيته . لكن الردّ الذي نحن بصدده الآن يتطلب منّا تنقية الوعي من كل العناصر العالمية حتى تبرز لنا في النهاية بنيته الخالصة .

إن المرحلة التالية في مسيرة الردّ المتعالي يسميها هوسرل ردّاً أيدّوسياً ، او رداً ماهوياً . إن الرد الاول قد ابرز لنا الوعي ، او الادراك مثلاً ، كمجمل امكانيات متعددة - إن لجهة الموضوع او لجهة فعل الادراك - يمكن عدُّها ووصفها . إلاّ أن هذه الامكانيات بقيت ، كما رأينا ، معفّرة بمقوّمات عالمية ، كما أنها بقيت ، إلى ذلك ، مرتبطة بتيار وعي معيّن يرتبط ، بدوره ، بموقع زمكانيّ معيّن . كل هذه الارتباطات من شأنها أن تعطل الرؤية وأن تعيق ابراز بنية فاعلية الوعي . فاذا كنا نريد ادراك الوعي او اي فعل من افعاله بما فيها فعل الادراك ذاته فعلينا أن ندركه من حيث ماهيته العامة وليس من حيث التمظهرات الافرادية لهذه الماهية . بذلك يعود هوسرل إلى المرحلة الوصفية الاولى من مسيرته الفنومنولوجية ليتذكر ما قاله فيها حول ماهية الادراك ووصفه لعملياته القِوامية بما فيها من تركيب ومَمْثَلَه . إنه الآن يحاول مَمْثَلَة فعل الادراك ذاته بغية تقرّي ماهيته او أيدوسه . إذ ذاك فهو يعمل الآن على حجب كل ما هو فرديّ وافراديّ في تجربة الادراك ذاته ، كل ما هو عالميّ وعرضيّ ، حتى يبرز الادراك لا كهذا الادراك او ذاك ، لا كادراكي او ادراكك ، بل كالادراك ذاته بصفته نوعاً مثالياً او ماهية أيدوسية . بذلك يخلص الادراك من مجرياته الزمكانية ويخلص المدرَك من تعيّنه في الـ « هنا » و « الآن » . وإذ نجري هذا الردّ على مختلف افعال الوعي ، بل في النهاية على الوعي ذاته ، يتبدّى لنا الوعي ، من حيث فاعليته البنيوية كالذاتية الترانسندنتالية او المتعالية .

إلا أن السؤال الذي يستجق الآن هو : هل تنقّى الوعي وتصفى نهائياً من خلال هذا الردّ المتمرحل ؟ أم أن الذاتية الترانسندنتالية الخالصة ما

تزال ، رغم خلوصها المحقَّق ، تعاني من عدم خلوصها نهائياً من كل اشكال المفارقة ؟ قد يستعجب البعض من الكلام عن المفارقة والمفارق بالنسبة لبطون الوعي ، اذ إن التقليد الفلسفي قد فهم العلاقة بين المفارقة والمباطنة في تقابل جذريّ بحيث لا يحتوي البطون اية مفارَقة او اي مفارِق ، بل ، على العكس ، يُحدَّد كالقطاع الوعيوي المعزول نهائياً عن العالم الذي يصبح ، بحكم هذا التعريف ، عالم المفارقة . لكن الجديد عند هوسرل هو تهديمه لهذه التعريفات والحدود المصطنعة بين البطون والفروق ، بين الوعي والعالم . إن عملية تنقية الوعي من خلال الردّ لا تعني فصل الوعي عن العالم ، بل تُظهر ، كوجهها الآخر ، تداخل الوعي والعالم بحيث يصبح الكلام عما اسميناه اعلاه « المفارقة ـ في ـ المباطنة » ذا معنى هام جداً لأنه يختصر بنية الوعي وفاعليته في العالم في كلمات قليلة ومعبِّرة .

حتى نجيب على السؤال المطروح اعلاه علينا أن نلقي نظرة مجدَّدة على تيارية الوعي . إن هوسرل يركز كل التركيز على وحدة الوعي . لكُن هذه الوحدة ليست وحدة جامدة كما لحجر مقتطع من صخر . إن الوعي ، في نظره ، تيار حيّ ، كما أن وحدته هي وحدة حية جارية . وليست هذه وحدة هُوِّية ثابتة يتدفق تيار الوعي الجاري فوقها وحولها . إنها ، بالحري ، وحدة الجريان . إنها وحدة تتقوّم من خلال « تماعي » الجريان .

إلَّا أنَّ في هذا الجريان « تتماعى » عناصر مختلفة ويجري بعضها مع بعض . من هذه العناصر ما هو ـ على حد تعبير هوسرل ـ وصليّ ، إذ ينتمي بعضه إلى بعض في وحدة متسقة . اما البعض الآخر فهو ـ في تعبيره ايضا ـ فصليّ ، إذ ينزلق مع التيار على نحو عرضيّ فلا يندرج في وحدته إلا من خلال واقع « التماعي » في الجريان .

يبدو أن الغاية من هذا التفريق بين العناصر الوصلية والعناصر الفصلية في تيار الوعي هي الامعان في ابراز بنية الوعي الفاعلية او فاعلية الوعي البنيوية . هذا هو هدف الفنومنولوجيا المتعالية اولاً وأخيراً . من هنا امكانية فهم التمييز اعلاه بين العناصر الوصلية والعناصر الفصلية كتمييز بين العناصر

الفاعلية والعناصر الانفعالية التي « تتماعى » في انسيابية الوعي التيار . إن التألم والانزعاج والامتعاض والانكفاء شأنها كالاندفاع والانشراح عناصر فصلية في تيار الوعي الجاري ، وذلك بقدر ما لها من طابع انفعاليّ . وليس من المستحسن التسرع في وضع لائحة للعناصر الفصلية إذ أن ذلك لا يمكن إلا من خلال الوصف الفنومنولوجي لمقوِّمات تيار الوعي التي يظلِّل بعضها البعض ـ على حد تعبير هوسرل ـ والتي تتداخل من خلال التماعي في وحدة الجريان .

ثم إن البنية الماهوية العامة المستخرجة ، كما رأينا اعلاه ، من خلال التنويع الايدوسي ومعاينة ماهية الوعي في فاعليته الذاتية ـ هذه الماهية العامة للوعي ما تزال ، رغم عموميتها وايدوسيتها ، مجرد طبقة معنوية في بناء الوعي الفردي الخاص بشخص معيَّن والمُتَمَعْيِن ، بالتالي ، في حدود زمكانية ، في الـ هُنا والآن . إن « الأَيْدَسَة » ومعاينة الماهية في الشيء لا تعني اقتطاع ماهيته العامة من بنائه الكينوني . إن هوسرل لا يريد هنا أن يُنظر اليه من خلال عدسات افلاطونية . إن الماهية العامة للشيء هي من صلب أنِّيَّته التي لا يجوز فصلها على نحو اقتطاعي عن إنِّيته ووجوده المُتَمَعْيِن في الزمان والمكان . إن ضرورة التمييز لا تعني دائماً امكانية الفصل .

وهكذا فإن العناصر الفصلية في تيار الوعي من جهة وتَمَعْيُن الوعي في انتماء شخصيّ ضمن حدود زمكانية ، حدود الـ هنا والآن ، من جهة أخرى ـ كل هذه ما تزال بقايا فروقية ـ إذا جاز التعبير ـ في بطون الوعي . كل هذه يخرج عن اطار فاعلية الوعي ويشكل مضامين عالمية من شأنها الانتقاص من خلوصه وتعاليه . وبذلك فإن عملية التعليق والرد لا يمكن أن تكون قد انتهت بعد .

ثم إن هناك ناحية اخرى في جريان الوعي لا بد من الاشارة إلى ابعادها العالمية ، التي ما فتئت تشكل انتقاصاً آخر من خلوص الوعي وتعاليه . إنها تتعلق بزمنية الوعي وتتناول ابعاد « آنيته » . بل إنها تطال الطابع الانفعالي لزمنية الوعي التيار .

يقول هوسرل إن الحاضر ، إذا جُرِّد عن معيوشية التجربة ، يصبح نقطة « وهمية » تفصل الماضي عن المستقبل . اما على صعيد التجربة المعيوشة فإن الحال يختلف تماماً ، إذ يصبح للحاضر قوام خاص نعيشه في ما نسميه وعي الزمن . إن زمن التجربة ليس ، في هذا الضوء ، مجرد تراكم للحظات متلاحقة ، بل هو تيار زمني ، او الوجه الزمني لتيارية الوعي . إن الحاضر في هذا الزمن المعيوش يتقوَّم كوحدة شعورية تنساب في بُعدين او اتجاهين مختلفين : بُعد يتجه نحو الماضي في عودة قصيرة الأمد ندعوها « الحفظ » ، وبُعد يتجه نحو المستقبل في قفزة ، بدورها ، قصيرة الامد نسميها « الإطلال » . بذلك فإن « الحفظ » يعود إلى الماضي دون أن يصبح من صلب ماضويته ، كما أن « الإطلال » يمتد في المستقبل دون أن يصبح من صلب مستقبليته .

هذان البعدان : الحفظ والاطلال ، يؤلفان وحدة الحاضر الحيّ الجاري . فكأن الشعور في تجربة الحاضر ـ والتشبيه لنا ـ عينا سائق يقود سيارة منسابة : احداهما تنظر إلى الامام (الإطلال) والأخرى تنظر إلى الوراء كما في مرآة خلفية (الحفظ) ، وذلك كله في آن واحد وعلى نحو مباشر وعفويّ .

فعندما اتكلم عن موضوع معينً فأنني احقق معنى معيَّناً في نمط الحضور بحيث احفظ ما تقدمت بقوله واطلّ بآن على ما انا مزمع على قوله ، فيكتمل بذلك ، في ذهني ، معنى ما اقوله ـ ولو مرحلياً . بدون الحفظ لا اعود اعرف ما كنت اقوله وعما كنت اتكلم . وبدون الاطلال لا يعود باستطاعتي انهاء الجملة التي بدأتها على نحو مفيد . كلا الحفظ والاطلال يدخلان في وحدة الفعل المعنوي كمقوِّمين ما هويَّين للحضور ـ حضور المعنى المكتمل في الذهن .

إلا أن السؤال الذي ينبغي طرحه بالنسبة إلى الحفظ والاطلال بصفتهما ، بالتناظر ، عودة قصيرة الامد إلى الماضي وقفزة قصيرة الامد في

المستقبل ـ هذا السؤال يتناول قصر هذين الامتدادين الزمنيين بالذات . فعلى اي بعد لا تعود العودة إلى الماضي حفظا ، إذ تصبح تـذكراً ، وعـلى اي بعد لا يعود الامتداد في المستقبل إطلالاً ، إذ يصبح توقعاً ؟ الملاحظ أنـه لا تمكن الاجابة عن هذا السؤال في المطلق ، إذ يختلف الامـر من حالـة إلى أخرى . لكن المـلاحظ ايضا أن لكـلا الحفظ والاطلال افقـاً مفتوحـاً يجعل من تعيـين القصر والطول امراً عسيراً ، إن لم نقل مستحيلاً . بـذلك يصبـح من الممكن أن نقول أن كلا الحفظ والاطلال يتسمان بطابع لا تَعيُّني . هل هذا لا تَعيـنٌ امتدادي صرف ام أنه يتمظهر ، إلى ذلك ، في عملية التعبير ؟

لعـل باستـطاعتنا ، من اجـل الاجابـة على هـذا السؤال ، الاستعانـة بعبقرية اللغة العربية . فالتعبير ، كما يمكن فهمه ، ليس مجرد نقـل فكرة مني اليك ، بل هو ايضا ، وانطلاقاً من نظرية هوسرل في وعي الزمن الحاضـر ، « نقل » فكرة من الحاضر الى الماضي . بذلك فإن التعبير هو الوجه الآخـر لعبور الفكرة مني اليك ومن الحاضر إلى الماضي . وإذا كان الحاضر يتميز ببنية العبور فإن التعبير يتبدّى ، إذ ذاك ، كفعل تحضير واحضار فلنتـأمل إذا بمعنى التعبير بصفته هذا التحضير والاحضار ، او لنتأمل بعملية تحضـير المعنى واحضاره بصفتها فعل تعبير .

إن عبور المعنى من الحـاضـر إلى المـاضي لا يتم إلا من خلال التعبـير . وهـذا الكلام وجـه آخـر للقـول ، اولاً ، أن المعنى ذاتـه لا يكـون إلا بقـدر تضايفه لفعل العني ، وللقول ، ثانياً ، أن فعل العني لا يكون تعبيـراً للمعنى إلا من خلال الصياغة ـ على اختلاف انواعهـا وصُعُدِهـا . من هنا أن محـاولة فهم الحاضر ببعديه الزمنيين : الحفظ المـاضوي والاطـلال المستقبلي ، لا بـدَّ لهـا ، حتىَ تنجح ، من النـظر إلى الحاضـر كحضور معنـوي ، وإلى الحضور المعنـوي كعبور معنـوي ، وإلى العبور المعنـوي كتعبير عَنْيَـوي ، وإلى التعبير العنيوي من خلال صيـاغته المبنـوية ـ بـالمعنى التشكيلي الأعمّ لهـذه الكلمة . بذلك فإن فهمنا للحـاضر لن يكتمـل إلا من خلال النـظر إلى عملية تَشَكُّـل المعنى وصياغته بحيث يتم التطابق بين حـدود الحاضـر لجهة الحفظ المـاضوي

ولجهة الاطلال المستقبلي وبين حدود الصياغة المعنوية او حدود التقوُّم المعنويَّ لهاتين الجهتين على حد سوىً في الذهن .

إن الصياغة المعنوية هي ، كما قلنا ، عملية بناء او تشكيل المعنى في الذهن . إنها ، كافعال العني اطلاقاً بمثابة فعل « بلورة » للمعنى ، وذلك بكل المعاني الممكنة للبلورة بما فيها ، خصوصاً ، معنى « التجميد » . وإذا تابعنا هذه الصورة المجازية فإننا نرى أن التجمُّد يرفع في حركته الجدلية معنى « السيلان » بحيث يمكننا الآن فهم الصياغة المعنوية (والحضور المتضايف اليها) كتيار يتدفق « سائلاً » من الحاضر فيتجمَّد ويتشكَّل ويتبلور. وإذ ينصرم هذا الحاضر يعود المعنى المتشكل الى السيلان والانفلاش في ماضوية الماضي . إن حدود الحاضر والحضور لجهة الحفظ والاطلال هي حدود صيغة المعنى بصفتها فعل صياغة زمني . متى يتخذ المعنى شكله في الذهن ، اثناء الكلام مثلاً ، ومتى ينصرم هذا الشكل من الذهن ليعقبه تشكل جديد وليحلَّ محله شكل آخر فهذه بالذات حدود حضور المعنى . إلا أنها حدود سيالة : لا تكاد تتشكَّل وتتبلور حتى تنفلش في الذهن وتسقط في دهاليز الذاكرة . إنها حدود لا يمكن ضبطها لأن تشكُّلها الاطلالي وانفلاشها الحفظي لا يأتيان إلا في تدرج انزلاقي .

ولربما امكن توضيح هذه العلاقات ، انطلاقاً من تجربة السامع ، إلى درجة ابعد . فافق الاطلال يبدو اقل تعيُّناً لديه منه لدى المتكلم . إن امتلاء هذا الافق يأتي عنده من كلام المتكلم . وإنْ هو استطاع أن يتهيأ من قريب او من بعيد ما سوف يتلو من افكار المتكلم فإن هذه الافكار لا تحضُر عنده إلا بقدر ما تصلُ اليه مصوغة ومشكلة . وإذا انبرى الاطلال عنده تلهفاً فبقدر ما يصبح كذلك يزداد افق الحفظ عنده انكماشاً ويقل تعيُّناً ، اي يزداد المحفوظ انفلاشاً ويتسارع انزلاقه في لا تعينية الماضي .

إننا ما نزال ، كما لا يخفى ، في معرض استخراج هوسرل لبنية فاعلية الذات . إن الغاية من التفاصيل اعلاه وما شاكلها عند هوسرل هي تبيان

الطابع الانفعالي لتجربة الزمن بحيث تخضع ، بدورها ، للتعليق والرد . إن هوسرل يريد أن يبيِّن لنا أن وحدوية الحاضر المنساب ، بصفتها الوجه الآخر لما اسميناه نحن اعلاه تبلور السيلان وسيلان التبلور ، ليست ، بما فيها من آفاق مفتوحة وغير متعينة نهائياً باتجاه الماضي والحاضر ـ قلت أن وحدوية الحاضر المنساب ليست من انتاج فاعلية الوعي . اما الدليل على ذلك فيأتي من اعتماد البداهة الحتمنطقية التي لا تقبل الشك مطلقاً معياراً لكل ما هو من انتاج فاعلية الذات بحيث يكون كل فعل اصيل (كل نتاجات فاعلية الذات) متسماً بطابع البداهة الحتمنطقية وبحيث لا يكون فعلاً اصيلاً ، بل انفعالاً مفضوحاً او مستتراً ، كل حدث او عنصر معيوش يفتقر إلى هذه البداهة ويقصر عن التجاوب مع معيارية حتمنطقيتها .

فهل يفي الحفظ مطلب البداهة الحتمنطقية حقه ؟ هل يفي الاطلال هذا المطلب عينه حقه ؟ هل من المعقول أن ندعي بداهة حتمنطقية للحفظ والمحفوظ وهو ما عاد ماثلاً امامي ، بل انصرم باتجاه تفكك حروفه وتميُّع صيغته . هل البداهة التي ما يزال الحفظ يتمتع بقسط منها هي بداهة حتمنطقية لا تقبل الشك او حتى الاستزادة من اليقين ؟ إن النسيان ليس اخفاقاً تنفرد به الذاكرة وحدها . حتى الحفظ بامكانه السقوط احيانا في هوَّة النسيان وفجأة لا نعود نذكر ما كنا ، للتوِّ ، نتكلم عنه او نقوله . وكم من المرات نُسأل عن اعادة قول ما قلناه للتوّ فاذا بنا نعجز عن تأدية نفس الصياغة عينها . وماذا ، بالمقابل ، نقول عن بداهة الاطلال وحتمنطقيّتها . كم مرة بدا لنا أننا نريد أن نقول شيئاً معيناً وكأنه ، للوهلة الاولى ، فكرة قد اكتملت صياغتها في ذهننا ، فإذا بنا نتوقف فجأة لأن الصيغة قد تميَّعت في منظور اطلالتنا فأفلتت الفكرة ذاتها من وعينا ؟ وإذا امتنعت البداهة الحتمنطقية بالنسبة إلى الحفظ والاطلال فإننا لا نرى كيف لها أن تتحقق في الحاضر المتقوِّم في وحدة هذين الافقين .

إلى ذلك فإن تجربة الزمن التي لا تخلو ، حتى في تجربة الحاضر إنما ببعديه الحفظي والاطلالي ، من التذكر والنسيان والانخداع والتفاجؤ ، وكل

هذه يتسم بطابع انفعالي ـ قلت أن هذه التجربة ما تزال مشحونة ، حتى في جانبها الفعلي والفاعلي ، بمضامين عالمية ليست من صلب بنية الذات . اليس التذكر تذكراً لشيء والنسيان نسياناً لشيء والانخداع انخداعاً بشيء والتفاجؤ تفاجؤاً بشيء . اليست هذه الاشياء مضامين عالمية ليست من صلب بنيوية فاعلية الذات ، بل تتقوّم فيها كموضوعات « غريبة » .

بذلك يستحق السؤال عما يبقى بعد تعليق كل انفعال معيوش في تيار الوعي وكل مضمون عالمي « غريب » في الافعال الواعية . هل يبقى هناك لبٌّ لا يمكن رده إلى اي شيء آخر ؟ هل توصلنا إلى الشيء الذي نعيه في الوعي الذاتي على أنه ، بدوره ، وعيٌ (قصديّ) لشيء ؟ إن هوسرل يعتقد أن الردّ الترانسندنتالي قد حقق اخيراً غايته ووصل إلى منتهاه : الكشف عن الانا الخالص المطلق ، الخالص من كل انفعال والخالي من كل مضمون عالمي والذي هو لهذا السبب عينه مطلق . إنه فاعل الفعل ومبدأ الفاعلية في بنية الذات المتعالية . إنه مبدأ الحضور وهو ما يكون الحاضر ، في نهاية المطاف ، حاضراً بالنسبة اليه .

وهكذا نرى أن الردّ المتعالي الذي بدأ بتعليق وجود الموضوع انطلاقاً من كون هذا الوجود يفقد عنونته عندما يصبح فعل ادراك الموضوع هو ذاته موضوعاً لتأمل متعالٍ ـ هذا الردّ ينتهي إلى الاجهاز على الموضوع برمته . هل يفقد الانا الخالص مطلقاً ، في نهاية المطاف ، طابعه القصدي من خلال تعليق الموضوع ؟ ام أنه يبقى متسماً بهذا الطابع رغم تعليق موضوعه فيمسي ، إذ ذاك ، وعيا لشيء مُعلّق ؟ ولئن قيل لنا أن الموضوع ، بصفته كذلك ، لم يُعلّق ، إذ اقتصر التعليق على مضامينه العالمية التي ليست هي من صلب قوام فاعلية الوعي ، بل تتقوّم في فاعليته بصفتها موضوعات او مضامين غريبة ، فإننا لا نجد ردًّا على هذا القول سوى التساؤل عما إذا كان تعليق مضامين الانا العالمية ومعيوشاته الانفعالية المتواجدة في تيار وعيه لا يعني ، بالنهاية ، امكانية ، بل ضرورة حجبها عن منظوره وتمييز وجودها عن نمط كينونته او إنِّيّتِهِ الحتمنطقية بحيث يركّز الوعي نظرته على فاعليته الخالصة

فلا يبقى له اي خيار او مجال سوى التفكير في ذاته وغير التأمل في ذاته في تَوَحُّد أنانوي . إذ ذاك نسأل : هل هذا وعي هوسرل ، ام أنه إلـه ارسطو ؟ !

إلا أن هوسرل سرعان ما يعود للكلام عن الانا الخالص المطلق كعينية بكماء . هذه العينية ، رغم ابكميتها ، من شأنها ، في نظره ، أن تعيد الصلة بين الانا اللاعالمي والعالم ، بل أن تعيد للانا المطلق امكانية تموضعه العالمي في العالم : كأنا بدنفسي تجريبي وكأنا متعالٍ فاعل في العالم . إن عينية الانا شرط لفاعليته في العالم ، كما أن هذه الفاعلية هي منطوق الانا الابكم معبَّراً عنه من خلال لسان الذات المتعالية بصفتها العنوان الاعلى لفاعلية هذا الانا . هل هذا تأرجح في الانا المطلق بين العالمية واللاعالمية ؟ وهل تأرجح مثل هذا هو فعلاً شرط ضروري لاتسام فاعلية الانا بطابع الحرية ؟ بل من اين العينية للانا الخالص المطلق ، وهل وصل الردّ ، عند هوسرل ، فعلاً إلى نهايته القصوى ؟ هل يكفي تجريد العينية من نطقها ومنطوقها لإلحاقها بالانا المطلق ودمجها بخلوصه ؟ اليس الانا حاضراً منذ البداية في قوام عيني ؟ وكيف بوسع الردّ أن يتوقف قبل حجب هذه العينية ذاتها من حقل النظر وقد اتسمت منذ البداية بطابع العالمية وامتلأ قوامها منذ قيامه ،بمضامينها؟ بكلمات اخرى : اليست العينية تتسم ـ بحكم معناها ـ بطابع مضموني بحيث يصبح الكلام عن « عينية فارغة » لا يخلو من التناقض ؟ وهل يصبح ، إذ ذاك ، الفرق بين هوسرل والمثالية الالمانية المطلقة نتيجة لحكم هوسرليّ مُسبق بشأن الابعاد التي يمكن للرد أن يأخذها والحدود التي لا يجوز له تخطيها وذلك لكي لا يصبح الانا المطلق ـ كما في المثالية الالمانية المطلقة ـ تجريداً مطلقاً يَفْرُغُ من كل مضمون وتعينٍ وعينية ؟

النتوسولوجيا التقوّمية :

إن التقوّم هو العنوان الاعلى لفاعلية الوعي التي تمّ الكشف عن بنيتها وتأسيسها في الانا الخالص المطلق . فاذا كانت غاية الفنومنولوجيا المتعالية ،

من خلال الكشف عن بنية الوعي وردها إلى الانا المطلق على أنها ميدان فاعليته ، تأسيس امكانية المعرفة تأسيساً نهائياً ، فإن غاية الفنومنولوجيا التقوُّمية هي العودة إلى وصف مجريات فاعلية الوعي في العالم . ومن الواضح أن هذه العودة إلى الوصف قد اصبحت مجهزة بمحصلاّت الفنومنولوجيا المتعالية وبداهاتها التأسيسية بحيث لا يصح الكلام عن عودة الموقف المتعالي إلى سذاجة الوصف في الموقف الطبيعي ـ كما عرفته المرحلة الفنومنولوجية الوصفية الاولى ـ بقدر ما ينبغي الكلام عن ارتقاء الوصف من سذاجة الموقف الطبيعي إلى مشارف التعالي .

إن العالم الذي تمَّ الكشف عنه من خلال الفنومنولوجيا الوصفية والفنومنولوجيا المتعالية هو عالم الكثرة : كثرة من الافعال القصدية المتجهة إلى كثرة من الموضوعات . بل إننا واجهنا من خلال التعالي والوصف ما يبدو للوهلة الاولى أنه كثرة من الانوات . فهناك الانا التجريبي في ارتباطه البدنفسي ، وهناك الأنا المتعالي في « انفلاته » الايدوسي وماهيته العامة ، وهناك اخيراً الانا المطلق . إن مهمة الفنومنولوجيا التقومية هي ابراز الوحدة القِوامية بين كثرة هذه الانوات لتتبدّى طبقات مختلفة في بنية الانا الواحد . من جهة اخرى فإن مهمتها تتجه نحو وصف تقوُّم العالم الوحدوي في التجربة الانسانية . والواقع أن وحدوية الانا هي الوجه الآخر لوحدوية التجربة .

نعود إلى عينية الأنا السابقة الذكر . على صعيد الانا الخالص نقول أنها عينية بكماء ، وذلك بقدر ما إن النطق حركة عالمية وجب تعليقها وحجب النظر عنها . لكن الفنومنولوجيا التقوُّمية ، بقدر ما هي عودة مؤسَّسة إلى وصف مجريات فاعلية الوعي في العالم ، فهي عودة إلى عينية الأنا وقد حُل رباط لسانه في تجربته العالمية . في منظور التجربة المتكاملة فإن الأنا منذ البداية الاولى حاضر بالنسبة لنا في قوام عيني . إنه منذ البداية ممتلىء بمضامين حياتي العالمية ومنتشر في ثنايا الزمان والمكان . بذلك فإن العودة التقومية إلى عينية الأنا هي عودة إلى وصف تقوم هذه العينية ، إلى وصف تقوّم تجربته لها . ولأن هذه العينية هي الوجه الآخر لعالمية الوعي فإن المهمة التقومية

الجديدة تكمن في وصف متعال لتقوُّم العالم في تجربة الوعي .

إن الأنا المطلق هو الطبقة الدنيا والعمقى في بنية الوعي . إنه الأنا الفعلي والفاعل في الوعي . إنه أنا الوعي . لكن عملية الرد المتعالي قد ابرزت البنية العامة لفاعلية هذا الأنا بصفته ذاتا متعالية بحيث انحجبت من حقل النظر كل تخصُّصاته وحتى ـ كما يقول هوسرل ـ تصريفاته الضمائرية فامسى الأنا المطلق لا يخص احداً . إلَّا أن هذا الأنا لا يكون أنا حياً إلا من خلال اختصاصه وتصريفه في أنوات خاصة ومختلفة . إن تقوّم العالم في فاعليته لا يتم إلا في هذا الاختصاص والتصريف الحيّ , فكيف يتقوَّم الأنا الخاص بي ؟ كيف يتقوَّم الأنا المطلق فيَّ كأنا خاص بي ؟ إن هذا السؤال هو مفتاح للسؤال عن كيفية تقوُّم العالم التجريبي الخاص بي ، عالم تجربتي الخاصة ، كما يتقوَّم فيَّ من خلال فاعلية الأنا المطلق .

بذلك يتوجب علينا أن نقوم بردٍّ جديد : رد العالم التجريبي بمعناه الاوسع إلى العالم الخاص بي ،. إلى عالم حياتي الخاصة ، إلى عالم تجربتي الخاصة . هذا العالم الخاص بي يتسم ، رغم ضيق حدوده وضآلة مضامينه ، بطابع المفارقة. بكلمات اخرى : إن العالم الخاص بي ليس عالم بطون صرف ، بل يتسع لمضامين يحويها بالرغم من مفارقتها اياه . بل إن كل ما في وعيي مما ليس من صلب كينونته الوعيوية وليس من صلب فاعليته الحية هو ، بالنسبة لوعيي ، مضمون يتسم بطابع المفارقة . إذ ذاك تصبح المفارقة عنوان يندرج تحته ، في نظر هوسرل ، الأنا البدنفسي بما له من وظائف بدنية وإحساسية وبما له ، بالتالي ، من تاريخ خاص ،. إذ أن تاريخ الأنا يتخذ بالنسبة للأنا طابع المفارقة : مرةً لأنه مشبع بمضامين ليست من صلب تيار فاعلية الوعي ، ومرة اخرى لأنه ، كتاريخ ، قد انصرم وولّى وما عاد من صلب حضورية هذا الأنا . بذلك فإن تقوُّم التجربة الخاصة هو تقوُّم مختلف المضامين المفارِقة لوعيي في وعيي . إنه ظهور هذه المضامين في بطون تيار فاعلية الوعي على أنها ، هذه المضامين ، مُفارِقة لبطون الوعي وفاعليته . هذه المفارقة هي ، إذاً ، مفارقة في المباطنة ، او فروق في البطون . وهكذا

فـإن عالم التجربة الخـاصة يتسم في طبقتـه العمقى ، وهوسـرل يسميها العـالم البدئي او الاساسي ، بطابع الفروق المباطن . بل إن هذا الفروق المباطن هو الفـروق البدئي والاسـاسي ، إذ فيه تتجـذر الموضـوعية كـطابع يميـز تجـربتي الخاصة او عالم حياتي الخاص . وعندمـا تتخذ هـذه الموضـوعية ، من خـلال الاتصـال والتشارك بـين الذوات المختلفـة (البينذاتيـة) ، مفهومهـا المـوسـع والشامل يصبح للمفارقة ذاتها مفهوم جديـد ـ ولو أنـه يبقى ، بالنسبـة لاولية المفارقة البدئية والاساسية (المفـارقة في المبـاطنة) ، في المـرتبة الثـانية . هـذه المفارقة الثانية هي مفارقة لعالم التجربة الخاصة بما فيه من بطون وفـروق او بما فيـه من افعال بـطونية ومضـامين فـروقية . إنها مفـارقة لمـوناديـة الوعي ، او للوعي بصفته ، عبر لايبنتس ، مـونادة حيـة . إن المونـادة ، عند هـوسرل ، هي تقوُّم الأنا المطلق لذاته على الصعيد المتعالي النفسي ، او هي الأنا المطلق وقـد تَنَفْسَنَ في العالم فَصَـرَّف ذاته وامسى حـائزاً عـلى هُوِّيـة ذاتيـة شخصيـة تتمحور حولها ادراكاته على اختلافها . وهكـذا فإن كـل ما يـدور في حلقات بـطونه وكـل ما يجـري في تيار وعيـه اصبح مفهـومـاً لـديـه بصفتـه ملكـاً لـه وخاصته ـ ومفهوماً هكذا على نحو قبليٍّ ، اي كشرط ضروري اول لتقـوُّمه في الوعي .

ومن وصف تقوّم كل ما هو خاص بي على أنه خاص بي ينتقل هوسـرل إلى وصف تقوّم ما هـو غريب عني عـلى أنه غـريب عني . على هـذا الصعيد يجري الكلام عن تقوُّم الآخر على أنه غريب عني . ولأن هذا الغريب غريب عنيّ فـإن علاقة وثيقة ما تزال تربطه بي : إنه يتقوَّم ، كغريب ، في عالم تجربتي الخاصة . وهو يتقوَّم ، اول ما يتقوَّم ، كمضمون فروقيّ في بـطوني . بذلـك فإن وصف تقوّم هذا الغريب عنيِّ ، شأنه كوصف تقوُّم كل مفارق اطـلاقاً ، يكمن في ابراز الافعال القصدية وتركيباتها التي يحصل من خلالها هذا الغريب المفـارق على فـروقه البـطونيّ او ، بكلمات اخـرى ، التي يتبدّى من خـلالهـا كمضمون فروقيّ عالميّ في فاعلية بطوني .

تجدر الاشارة هنا إلى أن هوسرل يعالـج مسألـة التقوُّم في المجلد الثـاني

والثالث من كتابه « افكار نحو فنومنولوجيا خالصة وفلسفة فنومنولوجية » ، وفي كتابه « أزمة العلوم الاوروبية والفنومنولوجيا المتعالية » . إلى ذلك فهو يكرس لهذه المسألة التأملتين الرابعة والخامسة من كتابه « تأملات ديكارتية »(*).

علينا الآن ، حتى نفهم كيفية تقوُّم الآخر ، أن نشرح معنى « التزاوج » كما يفصِّله هوسرل في التأملة الخامسة من كتابه السابق الذكر « تأملات ديكارتية » . إن التزاوج هو التسمية الهوسرلية للترابط او التداعي (في علم النفس) مفهوماً في اطار فنومنولوجي متعالٍ . إنه شكل اساسي اول لذلك التركيب الانفعالي الذي نسميه - بالمقابلة مع التركيب الانفعالي الخاص بالتواحد - التداعي . بالنسبة إلى التداعي التزاوجي فإن طابعه الخاص يكمن ، في الحالة البدائية ، في أن معطيتين تبرزان في وحدة الوعي بروزاً عيانياً وأنهما على هذا الاساس الانفعالي صرفاً - اي بغض النظر عن ملاحظتنا لهما - تؤسِّسان بوصفهما ظاهرتين مختلفتين وحدة تَشَابُهٍ فنومنولوجية . فهما ، بالتالي ، متقوِّمتان دائماً كزوج . وهكذا فأننا نلاحظ عملية ايقاظ متبادلة بين هاتين المعطيتين وأن كلاًّ منهما تضفي على الأخرى معناها الموضوعي الخاص . إذ ذاك يتم ادراك كل منهما بمقتضى معنى الاخرى . وعندما نأتي إلى الكلام عن تقوّم الآخر فيّ كنظيري نلاحظ أن التزاوج يصبح هنا بيني ، أنا المعطى لذاتي في حضور اصليّ ، وبين الآخر المعطى لي كنظيري في حضور نظير .

يحدث التزاوج عندما يلج الآخر حقل ادراكي الحسيّ . فأنا ، بصفتي انا اولياً بدنفسياً - ولنلاحظ هنا ولوج المقوِّمات البدنفسية القطاع الاولي المعيوش مباشرة في وعي الأنا لذاته - ابقى دائماً بارزاً في حقل ادراكي اكنت منتبهاً لذاتي ولفاعليتي او لم اكن سواء . خصوصاً جسمي البدني فهو موجود دائماً وبارز على نحو حسيّ ، وهو ، بالاضافة إلى ذلك ، يحمل معنى البدنية النوعية . وإذ يظهر الآن في نطاق عيشوشتي الاولية ، وبشكل بارز ، جسم

(*) إن عرضنا هنا المسألة يستند إلى هذه الأعمال ، بالإضافة إلى عرض سيلازي ، احد تلامذة هوسرل للمسيرة النسقية للفنومنولوجيا . راجع كتابه المدرج في لائحة المصادر والمراجع .

« شبيه » بجسمي ، اي له صفات تحتم دخوله في تزاوج ظاهر مع جسمي ، فيتضح عندئـذ ، ودون اي عناء ، أن هـذا الجسم هناك يحصـل فوراً ، ومن خلال تناقل المعنى السابق الذكر ، على معنى البدنية من بدني .

لكن حتى يتوفر لنا فهم اوفر لمعالجة هوسرل لهذه المسألة علينا أن نميِّز ، كما يفعل هو ، بين الحضور والمشاركة في الحضور او الحضـور المشرَك . فـأنا دائماً حاضر لذاتي كأنا خالص . اما تعيناتي البدنفسية على اختـلافها فتشـارك (في اختلاف وتنوع حيثيّ) في هذا الحضور . بالمقابل فإن حضور الآخر هـو حضور تعيناته البدنفسية في قطاع تجربتي الاولية . اما هو ذاتـه كأنـا شخصي فلا يكون حاضراً بالنسبة لي إلا على نحو الحضـور المشرَك . ولنـذكر هنـا ما قلنـاه آنفاً في سيـاق الفنومنـولوجيـا الوصفيـة عن العني التجسيدي والانحـاء الاخرى للعني . إن الحضور هنا هو ما يُعنى على نحو تجسيدي . اما الحضور المشرَك فهو مـا يُعنى في الانحاء الاخـرى للعني كالعني الضِمـاري اللاعِيـاني بـدرجاتـه المختلفة . وإذ ادرك الآخـر ، على هـذا النحو ، كـذات أَنَويـة لها قِوامها وتقـوُّمها الـذاتي ، ادرك ذاتي كالآخـر بالنسبـة له . إنني ، إذاً ، ادرك ذاتي كما اتقوَّم بالنسبة له في قطاع تجربته الاوليـة : كتعين بـدنفسي في حضور « مجسَّـد » وكأنـا شخصيّ ، او كشخص انويّ ، في حضـور مشرَك . هـذه النواة التقوُّمية بيني وبين الآخر ، هي في اساس تقوُّم العالم الموضوعي المشترك بين كافة الذوات المختلفة . إنها اساس مـوضوعيتـه بالـذات . يبقى أن نسأل كيف .

إن تقوّم العالم المشترك بين مختلف الـذوات يُفهم من خلال العـودة إلى التفريق بين الحضور والحضور المشرَك . ولأن تقوُّم الموضوعات عموماً يحصل في نطاق تجربتي الخاصة فعليَّ أن اتابع تعلق الحضور بالحضورات المشـاركة في تجربتي الاولية وارى كيف يحيلني هذا الترابط القصـدي إلى الآخر وإلى العـالم الموضوعي المشترك بيني وبين الآخرين . إن اول ما ينبغي علينا ملاحظته هنـا أن الحضور ، كل حضور ، بما له من آفاق زمنيـة عدَّدنـاها سـابقاً (تـذكر ، حفظ ، اطلال ، توقع) ، يحيل دائما على حضور المشرَك . هذه المشاركـة في

الحضور ليست اندساساً ، بل تعود إلى ترابطات الاشياء ذاتها وامكانية حضورها الحيّ في نطاق تجربتي الاولية . والواقع يشهد أن الكثير من الحضورات المشاركة قد دخل تاريخ تجربتي ، او تاريخي التجربي ، من باب الحضور في نطاق تجربتي الاولية المباشرة .

عندما انظر مثلاً إلى فنجان القهوة امامي اجده حاضراً بالنسبة لي وفي نطاق تجربتي الاولية ويشاركه في هذا الحضور ترابطات اخرى ، مثلاً : المتجر الذي اشتريت البُنّ منه وكيف أنَّ طَحْنَ هذا البُن قد تم امام ناظري حتى اتأكد من طازجيته . الغاز الذي نفذ مع الانتهاء من تحضير قهوة هذا الفنجان وأن عليّ بالتالي أن اتصل باحد الموزعين حتى يرسل لي في اقرب وقت ممكن قارورة غاز ملآنة والخ . . .

إنني الآن في معرض كتابة هذا المقال . هناك سياق معين من الافكار حاضر في ذهني بصفته الآن قطاع تجربتي الاولية . يشارك في هذا الحضور الورقة التي اكتب عليها ، والمتجر الذي اشتريتها منه ، والقلم الذي استعمله ، والقهوة التي اشربها ، ومدة الوقت التي ما تزال متاحة لي للكتابة ، والمؤلّف الذي اكتب له هذا المقال والخ . . .

وعندما تعود زوجتي إلى البيت قد تراني وما زلت منكباً على كتابة هذا المقال . إذ اكلمها اكون حاضراً بالنسبة لي كمتكلم . يشارك في هذا الحضور كونها تسمعني وأني سأعود للكتابة بعد الانتهاء من التحدث اليها . وإذ اكلمها تكون هي حاضرة بالنسبة لها كسامعة . يشارك في هذا الحضور أن عندها ايضا ما تقوله لي وأني سوف اعود للكتابة بعد الانتهاء من التحدث اليها . إذ ذاك فالملاحظ أنها لا تشاركني حضوراتي ولا اشاركها حضوراتها . إن ميدان التشارك بيني وبينها ليس قطاع الحضورات ، إذ أن هذه تخصني دونها او تخصها دوني . إن ميدان التشارك بيني وبينها وبيني وبين كل آخر وكل الآخرين هو قطاع الحضورات المشاركة . إن الحضور المشرَك الذي من شأنه أن يكون هو ذاته عندي وعندك اثناء اختلاف الحضور هو ما يشكل ميدان الاشتراك والقطاع المشترك بيني وبينك .

هـذا التشارك بيني وبينـك في مجال الحضـورات المشـاركـة هـو عنـوان مفارقة . إن الحضورات تكمن في تيار وعيي بما فيها من مضـامين فـروقية . من هنا خصوصيتها واختصاصها بي دون غيري . اما ما اصبـح مشتركـاً بيني وبينك ، كالحضورات المشاركـة ، فلا يخصني دونـك ولا يخصك دوني ، بـل هـو ، رغم تقـومـه في بـطوني وبـطونـك ، مفـارق ، بمعنى هـام ، لبـطوني وبطونك . إذ ذاك فهو يتقوم فيَّ وفيك كقطاع عالميّ مشـترك .

في هذا الاشتراك بالذات يكمن معنى موضوعية العالم . بل وحدَه هـذا الاشتراك ما من شـأنه أن يفضـح زيف الادراك والانخداع وحتى الهلوسـة . فماذا يحدث مثلاً حين ندخل احد المتاجر ونلقي التحية على ما يتبين لنا في ما بعد أنه مجرد دمية من الشمع أُحسِنَ صنعها وهندامها ؟ هل وقعنا ضحية ثقتنا بحواس خانتنا ؟ هل وضعنا ثقتنا في غير موضعها ؟ هوسرل يقول ، طبعـاً ، لا . إن سبب الانخـداع ، في نظره ، هـو تسلط الحضورات المشـاركـة على الحضورات ، وعلى وجه التدقيق : تسلُّط الحضـورات المشاركـة على اطـلالية الحضور او على البعد الاطلالي للحضـور . فعندمـا نظرتُ إلى الـدمية امتـلأ اطـلالي عليها بـامكانـات ليست من صلب حضورهـا وحضوريتهـا ، بل من سيـاق الحضورات المشـاركـة التي واكبتني اثنـاء دخـولي إلى المتجـر كـأحكـام مسبقـة ،فَهَمَمْتُ ، إذ ذاك ، على القـاء التحية عليهـا . إن وقفة النـرحيب ومظهر التحية على هذه الدمية المنتصبة على مدخل المتجر ـ كل هذا وما شاكله حضـور معين استشـركَ ، بحكم العادة والتـوقـع ، حضـوراً آخـر عـلى أنـه يشـاركه ، وهـو لا يشاركـه : أعني أن لهذا الحضـور (الدميـة) أنا انسـانيـاً يشاركه الحضـور . ولعل في قهقهـة زوجتي ، المرافقـة لي ، ازاء هذا الحـدث معنى بينذاتياً اعمق بكثير من الشماتة الـظاهرة : إنها تشتـرك معي ، على مـا يبدو ، في تجربة حضور هذه الدميـة ووقفتها التـرحيبية عنـد مدخـل المتجر . لكنها لا تشاركني الحضـورات المشاركـة التي « انتابتني » خـلال هذه التجـربة كـالوجـه الآخر للحضـور ، هذه الحضـورات المشاركـة التي تشكـل ، إذاً ، الاساس الاعمق لموضوعية التجربة وموضوعية العالم المشترك في تجربة الذوات المختلفة .

وما نقوله عن هذا الانخداع الحسي يماثله ما نقوله عن الهلوسة . فلو ظهرت زوجتي الآن امامي فجأة فبدأت اخاطبها واحدثها فإنّ الزوج فيَّ ، وهو حضور يشارك حضوري الذاتي لذاتي فيما اكتب هذا المقال وزوجتي غائبة عني ، يتسلط على هذا الحضور ويعبىء اطلالاته بمضامينه الاعتيادية المختلفة . فعوضاً عن الحضور الأَنَوِيّ الآني اجدني اعيش حضوراً مشاركاً له على أنه أَنَوِي وآني : كوني زوجاً يحدث زوجته وكون زوجتي تستمع اليّ حين احدثها . إن العالم المشترك الموضوعي يتقوَّم فيّ من خلال الحضورات المشاركة التي اتشارك فيها ايضا مع الآخرين على أنها حضورات مشاركة بالنسبة لهم ايضاً . إلا أن الطابع الاعتيادي الذي تتسم به هذه الحضورات المشاركة هو في اساس امكانية الهلوسة التي قد تنتابني في ظروف وتحت شروط معينة ـ ولو أنه هو ذاته ، هذا الطابع الاعتيادي للحضورات المشاركة ، يكمن ايضا في اساس بداهة العالم الموضوعي المشترك بين جميعنا وفي اساس قوة هذه البداهة ومناعتها . امام قوة هذه البداهة البيتذاتية ومناعة الحضورات المشاركة المشتركة بين مختلف الذوات تتقهقر كل بداهة منافية ، وذلك بالرغم مما قد تتخذه من طوابع الاولية والاصلية في بطون التجربة الذاتية . فهل يستطيع ، إذ ذاك ، اي اله شرير كالذي ابتدعه ديكارت أن يصمد بوجه بداهة الحضورات المشاركة المشتركة بين مختلف الذوات على أنها ، هذه البداهة ، الوجه الآخر لموضوعية التجربة وموضوعية عالمها ؟ !

وهكذا نرى ، مع هوسرل ، أن الفنومنولوجيا المثالية ونزعتها إلى تعليق الوجود كمدخل إلى ماهيات الاشياء لا تريد انكار وجود العالم واعتبار واقعيته مجرد وهم . إن مهمة هذه الفنومنولوجيا الرئيسة تكمن في الكشف عن معنى هذا العالم وعن معنوية وجوده الواقع بالنسبة لنا . أنَّ العالم موجود وأنه معطى كعالمَ موجود في كلية واستمرارية تساوق التجربة المنسابة فهذا ما لا يقبل الشك اطلاقاً .

الفصل الثاني

الظاهراتية كمنهج وصفي

- ١ -

إن أول ما يسترعي الانتباه بالنسبة إلى « المنهج الفنومنولوجي » كون هذا التعبير يكاد لا يخلو من المناقضة الذاتية . وهو ، على كل حال ، مفارقة تستدعي توضيحها قبل التقدم الى فَضّ مضمون مسمّاها .

إن المنهج ، بحد تعريفه ، طريق من شأنه أن يوصل سالكه إلى نهاية معينة بعد أنْ ينطلق به من بداية أولى ويمرّ به في مراحل مختلفة . من هنا ان المعرفة التي يُوفِّرها لنا سلوك هذا الطريق هي معرفة مداوِرة ومُتَوَسِّطة .

لكن « المنهج الفنومنولوجي » يهدف إلى الوصول بنا إلى معرفة مباشرة تكون المنطلق الراسخ واليقيني لكل معرفة مداورة يمكن بناؤ ها عليه . هذا « الوصول ـ إلى ـ المباشرة » هو بالذات ما يبدو ، من وجهة نظر معينة ، مناقضة ذاتية ، وما يظهر ، في أحسن تعديل ، مفارقة صارخة . فكيف يمكن الوصول إلى المباشرة ؟ وأية مباشرة هي التي ما يزال ينبغي الوصول اليها ؟ أليس الأجدر بالمباشرة أن تكون ما ننطلق منه ، لا ما نَصل اليه . وماذا يكون شأن المداورة إن كانت المباشرة هي ما نصل اليه ؟

وبالرغم من هذه الاعتبارات يبقى علينا ان نواجه « المنهج الفنومنولوجي » كواقع فلسفي ، يتمتع ، بالاضافة الى كونه واقعاً ، بمصداقية

عارمة في نظر الكثيرين من مفكري هذا العصر .

إن المنهج الفنومنولوجي هو منهج للرؤية الذهنية . وإن كانت الرؤية ، ذهنية كانت أم حسية ، لا يعوزها منهج لكي ترى ، فلربما كان النظر ما يتقدَّم الرؤية ، وما يعوزه بالتالي من يُسدِّد بمنهجيته خطاه ـ حتى يرى .

بذلك تنحلّ المفارقة ولا يبقى « المنهج الفنومنولوجي » اسماً مستعاراً لمولود لقيط . إن الرؤية مباشرة . وهي بالتالي لا تتخذ منهجاً لرؤيتها . المنهج الفنومنولوجي ليس ، بهذا المعنى ، منهجاً للرؤية . لكن النظر ، وإن اتصل بالرؤية على نحو ماهويّ ، غير الرؤية . وهو لا يقبل المداورة فحسب ، بل تغتني بها أيضاً رؤيته . قيمة المنهج الفنومنولوجي بالنسبة إلى الرؤية ، أنه منهج للنظر . وليس في ذلك أدنى مدعاة للتناقض ـ ولا حتى للمفارقة .

وهذا أمر واضح للغاية : فالنظر يتسم ماهوياً بطابع منظوري : بل ان محدودية المنظور (منظوريته) تعود إلى « تحديدية » النظر (نَظَرْ ـ يَّته) . النظر فعل تحدَيد للرؤية ، إذ لا رؤية خارج المنظور . والفعل يقبل المنهج ، كما ان التحديد لا يكون بدون المنهجية .

والحد ، بالنسبة للنظر ، هو الفصل . هو الفَصل بين المنظور واللامنظور . على هذا الفصل يقوم النظر وفي هذا النظر تتقوّم الرؤية . ما ترى مشروط إذاً بما لا ترى ـ كشرط اللامنظور للمنظور . فالمنهج بالنسبة للنظر له عينان : عين على ما يُرى وعين أخرى على ما لا يُرى . وهما تندمجان في وقفة واحدة يسرح منها النظر ، وتنتشر منها حدود المنظور . ماذا ترى وماذا لا ترى فهذا ما لا سلطان للمنهج عليه ـ إلا بقدر ما لهذا المنهج من سلطان على أين تقف وإلى أين تنظر وكيف ؟

هذا السلطان على الرؤية من خلال النظر هو ما يطمح اليه المنهج الفنومنولوجي ليُصَيِّرَ للنظر علماً تَكَوْنُهُ الفلسفة . فهي إما أن تكون علماً منهجياً صارماً أو أنْ لا تكون شيئاً . وهذا ما تعلَّمه ادموند هوسرل ، صاحب الفنومنولوجيا الحديثة ، من معلِّمه برنتانو ، أو أنْ لا يكون قد تعلَّم منه شيئاً . هل تعلَّم منه « معنوية » الوعي (Intentionalitaet) ؟ نعم . لكنها أصبحت بين يديه المنهجيتّين «عنيوية » ممنهجة . وإذا كان المعنى رؤية في الذهن ، فإن فعل العني هو النظر .

- ٢ -

عند هوسرل يتداخل النسق والمنهج على نحو لصيق يصعب معه فصل الواحد منهما عن الآخر . ومن جهة أخرى فإننا لا نجد بين ما كتب هذا الفيلسوف ما يدوِّن لنا برنامجاً واضح المعالم لمنهجه الفنومنولوجي . فلقد قضى حياته كلها يشذب منهجه ويهذبه تاركاً لمن أتوا بعده مهمة الجمع والترتيب . من هنا أيضاً صعوبة الاحاطة بكل منعطفات هذا المنهج بالنسبة للدارس وصعوبة عرضه ، أيضاً ، بالنسبة للكاتب .

في « الابحاث المنطقية » (١٩٠١ ، ثم ١٩١٣) يحاول هوسرل تطبيق المنهج الفنومنولوجي على بعض المسائل المنطقية ، وذلك بغية الوصول إلى أسس فلسفية يمكن اعتبارها علمية بالمعنى الصارم للكلمة : أسس بديهية مطلقة لا فرضيات لها .

ويتضح في نهاية المطاف ان هذه الأسس العلمية الجديدة هي ماهيات ايدوسية (eidetisch) تبرز أمام العقل من خلال عملية الردّ (Reduktion) الفنومنولوجي الذي يُدْعَى بالتالي هنا « رداً ايدوسياً » . هذا الرد الايدوسي يصبح « رداً ترانسندنتالياً » (متعالياً) عندما يتحول هوسرل عن وضع الأسس إلى عملية البناء النسقي التي بدأها في « الأفكار »[1] وسار بها نحو

---

(١) راجع كتابه . Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenlogischen Philosophie, 1913. Husserliana Bd. III, IV, V.

نظرية ترانسندنالية في الوعي .

هنا ، في هذا الشق بين الرد الايدوسي والرد الترانسندنتالي ، وبالتناظر بين موضوعات الوعي وبنيته الترانسندنتالية ، مَكْمَن للصعوبات بالنسبة لمحاولة العرض والاستعراض .

لذلك فإننا نرتئي ألا نسلك في هذا الفصل أياً من هذين الطريقين : لا طريق الرد الايدوسي (كما في « الابحاث ») ولا طريق الرد الترانسندنتالي (كما في « الأفكار » وما بعدها) . لقد صممنا ، بالنسبة لهذا العرض هنا ، ان نأخذ الطريق الثالث الذي ينحدر في الشق بينهما ويطل ، من جانبيه ، على كليهما معاً . وعندما تدعو الحاجة إلى الايضاح والتمثيل سوف نلجأ إلى عمليات الادراك الحسي ومعطياتها الوصفية .

- ٣ -

إن المنهجية الفنومنولوجية هي مسيرة العقل إلى الاشياء ذاتها . هذه المسيرة البلوغ فيها عيان (Intuition,Anschauung) . والعيان ، في نهايتها ، ادراك مباشر لماهيات الاشياء عينها ، رؤية ذهنية واستبصار (Einsicht) لحقيقة الشيء ينهار معها الجدار التاريخي بين الظاهر والواقع ويعود الوعي من خلالها الى « عالميته » بعد أن تكون شرنقة الانانة قد تفسخت . من هنا أن الأشياء في هذا العيان لا تبقى بالنسبة لهوسرل ، كما كانت في التاريخ ، تُعطَى للوعي ، بل تصبح معطيات في الوعي . كما أن الوعي لا يبقى ، كما كان ، وعياً لصفات ظاهرة ، بل يصبح وعياً للأشياء ذاتها على انها ظاهرة . هذا عيان عقلي رفضه كانط لأن العيان بقي عنده حسياً بفضل الهوة التي لم يستطع ، ولم يرد ، عبورها بين الظاهرة (Erscheinung) والشيء - بحد - ذاته (Ding-an-sich) . هذا العيان ، بما له من فرضيات ونتائج ، هو من المفرِّقات الرئيسية بين ترانسندنتالية هوسرل وترانسندنتالية كانط ، وهو من المقرِّبات الهامّة بين هوسرل من جهة وهيغل (رغم عدم استساغة هوسرل

لفلسفة هذا الأخير) من جهة اخرى .

وجدير بالذكر ان هوسرل ، عَكْسَهُ كانط ، لم يعتبر الشمول الكلي شرطاً ضرورياً لإمكانية هذا العيان العقلي . من هنا أيضاً ، في نظره ، امكانية هذا العيان بالنسبة لنا نحن البشر ذوي الادراك المنطوري وأصحاب النظر المربوط بموقع الوقفة. لذلك فإن العيان الفنومنولوجي لا يتعارض مع التسلسل الاستنتاجي (diskursiv) ولا يتضارب مع صَوْبِيّة النظر وجوانبية الرؤ ية (محدوديتها) .

لكن هذه الصَوْبيَّة المميِّزة ماهوياً للعيان الفنومنولوجي ينبغي ان تفهم على حقيقتها وفي ماهيتها بالذات . ان المعاينة الفنومولوجية للعيان الفنومنولوجي ذاته من شأنها ـ إذا شئت ـ ان تظهر لنا محدودية هذا العيان كأفق رحب لا متناهٍ من التحديد . ليس الحدُّ حداً لشيء إلا بقدر ما هو حدٌّ شيء لشيء . فالشيء يحيلنا ، عبر الحد ، إلى شيء آخر ، ووجه الشيء يحيلنا ، من خلال محدوديته ، إلى وجهه الآخر ، بل إلى أوجهه الأخرى . والوجه هيئة ، والهيئة ايدوس ، والايدوس مشروع مستقبلي لا مُتناه . هل العيان الكلي الشامل ، كما أصر كانط ، محال ؟ ـ « لا » هو جواب هوسرل ما دام هذا العيان لا يُسلخ عن بُعده الزمني ليُزَجَّ في خليَّة اللحظة الواحدة . اما إذا أُفلت هذا العِيان من قمقم اللحظة وسُرِّح على امداد الزمن فراح يُقلِّب الأشياء على وجوهها ، فيحيله الوجه منها على الآخر ويدله الحدُّ فيها على حدّه الآخر ، فسوف يكون للعيان حديث آخر مع الشمول . طبعاً فإن عملية التقليب والاحالة من عيان إلى عيان سوف تنتهي قبل اكتمال الدائرة ، وسوف يبقى من الأشياء وجوه لن نستطيع معاينتها ولن يصل العقل إلى رؤ يتها . لكن هذا شيء واستحالة هذا العيان العقلي شيء آخر .

ومهما يكن من أمر فإن « العودة إلى الأشياء ذاتها » (شعار هوسرل) ليست مجرد « فلفشة » في أوجه الأشياء ، ولا هي حتى مجرد تصنيف أو تركيب لأوجهها يُصار من خلاله إلى استنتاج الشيء منها كشيء . إن الشيء

ـ حتى بصفاته وطوابعه العامة ـ يُرى من النظرة الأولى ـ بضربة واحدة ، كما يقول هوسرل . وفي نظرات متتالية أعاين الأوجه المختلفة لهذا الشيء وأتبيّن معالمه . فأنا لا أرى أولاً جسماً ، ثم وجهاً ، ثم امرأة وبالتالي زوجتي ، بل أراها هي أولاً ومن ثم أستطيع أن أتبيّن المقوِّمات المختلفة لأنحاء ظهورها أمامي(٢) . فقط على هذا الأساس البنيوي يمكن للعيان أن يَتنَظَّم ، وللمعاينة أن تتمنهج ، وللماهية الايدوسية ان تدَّعي لها كياناً خاصاً وقواماً .

- ٤ -

إن العودة إلى الأشياء ذاتها بالمعنى الفنومنولوجي هي ، كما سيتضح فيما بعد ، عودة عن أشياء اخرى . هذه العودة عن أشياء بغية العودة إلى الأشياء هي ما يحاول هوسرل ، من خلال منهجه الفنومنولوجي ، أن يبرجه لنا في ما يسميه عملية « الردّ » (Reduction) أو « التعليق » (epoché) .

إن الردّ هو ردّ الشيء إلى حقيقته بعد ان تراكمت فوقها عبر التاريخ طبقات وأوجه معنوية مختلفة (لغوية ، ثقافية ، مراسية ، ايديولوجية ، الخ . . .) ليست من صلب ماهية هذا الشيء . بهذا المعنى فالردّ هو عملية استبعاد لهذه الطبقات واستقصاء لهذه الوجوه ، بحيث تُلغى تماماً ، بل « تُعَلَّق » وتُوضَع ، كما يقول هوسرل ، بين هلالين . ان الردّ ، إذا ، ليس هدفه إفناء التاريخ ولا نَفْضُهُ على أنه غبار تراكم على وجه الحقيقة في مرّ الزمن . لكن عملية الردّ من شأنها ، وهي ذاتها عملية تاريخية ، « تعليق » التاريخ ووضعه بين هلالين حتى إشعار آخر ـ حتى يبرز الحجر الكريم من تحت أنقاض أفعال العني التي تزيفت على مر الزمن(٣) .

---

(٢) راجع بهذا الخصوص كتاب هوسرل Cartesianische Meditationen (Husserliana Bd. I) P. 82- 83.

(٣) . إن افعال العني المزيفة هي تلك التي ترسخت تاريخياً دون التحقق منها عيانيًا. إنها بهذا المعنى من باب الاحكام المسبقة ، وليست بالضرورة كاذبة .

ولكم أحبَّ هوسرل ان يُشبِّه مهمة الفيلسوف الفوموسولوجي بعمل عالم الآثار . ان الماهية الايدوسية للأشياء ، هذا الشيء ذاته ، لن يظهر على حقيقته الأصلية للعقل المعاين ، (وَلكم أحبَّ هوسرل هذه الكلمة « أصلي » وأكثرَ من استعمالها في كتاباته) ما لم ينجح العالم الفنومنولوجي في « تقشير » ما تلاصق على الشيء وتحجَّر من الفرضيات والنظريات والبراهين والى ما هنالك من أفعال الوعي والعني التي لا تجد تحقيقاً (Erfuellung) لها في الشيء ذاته كما « يُعطِي ذاته » هذا الشيء في عيان أصلي .

إذاً فالردّ هو رد الأشياء إلى ماهياتها الايدوسية كما تعطى في عيان أصلي . والتعليق هو ذاته الرد إنما في منظور آخر : انه رد كل ما ليس من صلب ماهية الشيء عن ماهيته . انه الامتناع عن الحكم : لا لأن الحكم كاذب ، بل لأن صدقه ـ إذا صدق ـ ليس مُعطى في عيان أصلي . ليس الصدق هو المهم ، بل اليقين . واليقين في أعمق أعماقه استبصار عياني وبداهة حتمنطقية (ترجمتنا الخاصة لكلمة Apodiktizitaet) ليس من شأن الشك فيها إلا ان يزيدها ، بل يزيدنا ، منها تأكيداً .

ـ ٥ ـ

في سياق هذا الرد تُعلَّق عدة أشياء وتحفظ بين هلالين :

أولاً : يُعلَّق كل ما هو ذاتي (Subjektiv) صرفاً في إدراكنا للشيء فيتوجه التفكير إلى الموضوع وينحصر فيه . وعندما نتكلم عن تعليق كل ما هو ذاتي في إدراكنا للموضوع فاننا نعني طبعاً استبعاد ما يخالط هذا الإدراك ، دون وعي منا أحياناً ، من أحاسيس ومشاعر وعواطف ، من رغبات وتمنيات ومخاوف ، من ميول (إلى الموضوع وعنه) وتفضيلات ومواقف . إن الموقف الوحيد الذي يُسمح به هو المُطَلّ : موقف النظر . هنا ينسى الناظر نفسه كانحجاب الموقف عن منظوره .

ثانياً : يلزم عن هذا الموقف الإدراكي النظر ـ يّ الخالص كونه تأملياً صرفاً بحيث تُعَلّق بموجبه كل الاهتمامات العملية والمصالح المراسية لدى الناظر . فهذا ، على كل حال ، غارق في نسيان ذاتي مطبِق . فلا يسأل ، إذ ذاك ، عن حسنات الموضوع وسيئاته ، بل عن ما ـ هيّته .

لكن هذا طبعاً لا يعني ان القطاع العملي (الاخلاقي ، القانوني ، الجمالي ، الديني الخ . . .) لا يحتوي موضوعات تمكن معاينتها فنومنولوجياً . فبالامكان تطبيق المنهج الفنومنولوجي على دراسة ماهيات الموضوعات العملية (من غايات وقيم) فيكون الموقف منها عيانياً وتأملياً صرفاً .

صحيح أن هذا المطلب الموضوعي هو من صلب المنهج العلمي العام . وصحيح انه ، في الشكل أعلاه ، مثال رفيع وبعيد عن امكانيات الواقع . لكن هذا لا يقلل من أهميته بل يزيد في اندفاع الفنومنولوجيا وراءه ، لأنها لا تكون بدونه ما تدعي ، من خلاله ، كونه : أنها علم صارم .

ثم : إذا كانت الموضوعية التي تنشدها الفنومنولوجيا مطلباً علمياً تنادي به شتى العلوم فان عملية الرد الفنومنولوجي ، التي من شأنها وحدها تحقيق مطلب الموضوعية بالنسبة لنا ، نحن البشر التاريخيين ، مردها ذاتها إلى استبصار فلسفي عام أول من لفت الانظار اليه في العصر الحديث كان ديكارت : إن معيار الموضوعية بالنسبة الى التمثل هو الجلاء والوضوح بحيث يفهم الجلاء كحضور الشيء ذاته في الذهن المركّز عليه ، ويُفهم الوضوح كامكانية تمييز الشيء (الحاضر) عن كل ما عداه من الأشياء[٤] . إن منهجية الشك عند ديكارت تكمن في كونه عملية استيضاح (تمييز) تستهدف

---

(٤) يعالج ديكارت هذه المسألة في معظم كتاباته . لكن «مبادىء الفلسفة» تستفيض في شرحها .

الجلاء ، بل عملية تمييز تحقق ، بوصفها كذلك ، غاية الجلاء . كذلك الرد الفنومنولوجي فهو ، في جوهره ، عملية تمييز جذري في ثنايا المعنى بالنسبة إلى أفعال عنيه ونمط تحقيقها في عيان أصلي جليّ .

- ٦ -

بذلك نصل الى تعليق ثالث في مسيرة الفنومنولوجيا نحو الموضوعية . فكل عني لا يعاين موضوعه أصلياً ينبغي تعليقه ووضعه بين هلالين . من هنا ضرورة التمييز بين مختلف أنواع العني : من عني سابق (Vormeinung) يسبق حصول العيان ولا يجد تحقيقه في معطياته ذاتها ، إلى عني مُشْرِك (Mitmeinung) لا يسبق العيان لكنه يرافقه على نحو « إندساسي » فيدّعي صدق ما ليس معطى بذاته في العيان الاصلي ويعني أكثر منه (Mehrmeinung) .

إنَّ هذا كله يعني ، على صعيد تطبيق المنهج الفنومنولوجي ، ضرورة تعليق كل الفرضيات (Voraussetzung, Presupposition) والافتراضات (Hypothesen) والنظريات التجريبية (الاستقرائية - الاستنباطية) والميتافيزية . فهذه كلها تقوم في النهاية ، بوصفها مشاريع توسعية ، على تخطي حدود العيان الأصلي ومعطياته بذاتها . كذلك بالنسبة إلى مختلف أنواع البراهين والتفكير المرجعي ، مما يفقد عيانه الأصلي وعنيه للموضوعات ذاتها برجوعه إلى التقليد السلفي والتصديق الاستشهادي . فهذه ينبغي تعليقها أيضاً ووضعها بين هلالين حتى إشعار آخر - حتى يتوفر لها عيان أصلي ، أو ، في أقل تعديل ، حتى يمكن التأكد منها مداورة انما على أساس عيان أصلي مباشر .

لنلاحظ هنا أننا لم نقل في الجملة الأخيرة « حتى يتوفر لها عيان » ، بل « حتى يتوفر لها عيان أصليّ » . ان العيان ليس مما ينبغي علينا انتظاره ، فهو متوفر لنا في هذه الحياة توفر الحياة ذاتها لنا . فالوعي ذاته عيان ، والعيان هو

نمط كينونتنا الواعية في هذا العالم. ما ليس دائماً متوفراً لنا، بالمقابل، هو العيان الأصليّ. من هنا ان عملية الرد الفنومنولوجي هي، في جوهرها، عملية «تأصيل للعيان»(٥)، عملية تقويم للنظر حتى لا «نرى» ما ليس معطى بذاته ونرى كل ما هو معطى بذاته. من أجل هذه الغاية ينبغي استبعاد كل أفعال العني التي ترى (تدعي رؤية) ما ليس معطى بذاته في العيان، كما ينبغي استقصاء كل أفعال العني التي لا ترى ما هو معطى بذاته في العيان. فإذا تيسر لنا «تشحيل» كل أفعال الوعي هذه، من زائفة وقاصرة، سوف نجد أنفسنا، حكماً وبطبيعة كينونتنا العيانية في العالم، في عيان أصلي، بل في العيان الاصلي، بحيث نرى الأشياء ذاتها وكما هي بالفعل. هذا هو إذاً المعنى الأعمق للبداهة عند هوسرل: انها الوجه المعرفي لعالمية الوعي، لكينونته وعياً في العالم ولكونه وعياً للعالم.

- ٧ -

بعد ان ننجح في هذه التعليقات الثلاثة نجد أنفسنا أمام الموضوع وجهاً لوجه وقد أصبحنا نعني الشيء ذاته في عيان أصليّ. لكن هذا العيان لا يعني أنَّ السيرورة الفنومنولوجية قد وصلت وأنَّ مسيرة الرد الفنومنولوجي قد انتهت. فعملية التعليق لا تكتمل بمجرد اننا قد نبشنا الموضوع من قعر التاريخ وفلشنا عن وجهه التراب المتراكم عليه بفعل البنى والممارسات الثقافية واللغوية والايديولوجية والخ...

إن تعليق التاريخ ليس كافياً إذاً من أجل إبراز «الوجه الحقيقي» للشيء الذي ظهر لنا بذاته من خلال عملية الرد وتعليق التاريخ. فكأنه لا يجوز إعفاء هذا الشيء ذاته من مسؤولية تاريخه الخاص، أو - على الأقل - من بعض مسؤولية ما حدث له في التاريخ. كأنَّ هذا الشيء ذاته كان يحمل

(٥) بهذا المعنى يمكن تسمية هذا العيان الاصلي (العودة إلى الاشياء ذاتها) تأويلاً - بالمعنى الحرفي للتأويل (العيان الاول).

بِذور سقوطه في « الفردوس » أولاً : في العيـان الأصلي . وإن تـوفرت لنـا ، هـذه المرة ، عـودة أكيدة إلى فـردوس العيان والعيـان الفردوسي (الأصـلي) يصبـح من المتوجب علينـا ان نقضي على تلك البـذور ونُفرِّغ الشيء ذاتـه منها حتى لا يعيـد التاريـخ نفسه وتتكـرر قصـة السقـوط في التـاريـخ ، أو قصـة السقوط ـ في ـ التاريخ .

لكن الطريف في هذا الأمر أنَّ نجاحنا في القضاء على بذور السقـوط ، لا يرجعنا إلى فردوس العيان بقدر ما يدفعنا ، بل يرفِّعنا إلى جنته . فـإذا كان العيان الفردوسي قد سبق التاريخ فان جنـة العيان مـا تزال تنتـظرنا في نهايـة الخط التاريخي (المنهج الفنومنولوجي كطريق) وتتـويجاً لـه . وجنة العيـان لا تكمن في عيان الشيء ذاته بقدر ما تكمن في بداهة ماهيته الايدوسية . وهذه البداهة أرفع منزلـة في سلم اليقين . بـذلك يتخـذ المنهج الفنـومنولـوجي من خلال الرد والتعليق (النفي) وجهة جدلية وطابعاً ديالكتيكياً ، فيجتمع ، في نهاية المطاف ، كل من هيغل وماركس وهوسرل لا حول استطاليـة التاريـخ (اليهودي ـ المسيحي) وحسب ، بل حول حركته الارتقائية أيضاً .

بذلك تبدو الفنومنـولوجيـا قصة سقـوط الوعي من (فـردوس) العيان الاصلي في (تاريـخ) الغموض (الاحكـام المسبقة) وارتقـائه منهـا على نحـو منهجي الى البداهة . من قال ان غراب الفلسفـة لم يعد عنـد المساء إلى فلك نوح ؟

ـ ٨ ـ

بعـد ان نَفْرغ من تعليق التـاريخ لن تسلم « الـطبيعة » (الخـاطئة ؟) بدورها منه : علينا ان نداهم الشيء ذاته حتى « نطهِّره » من كل ما ليس من صلب ماهيته الايدوسية . وهذا هو التعليق الرابع في عملية الرد .

إن أول ما يلفت نظر هوسرل على هذا الصعيد هو وجـوب فَصل إنِّيـة الشيء عن ماهيته ، وتعليق وجود الشيء . أنَّ وجود الشيء ليس من صلب ماهيته قيل . أنَّ وجود الشيء لا يدخل في تعريفه قيل أيضاً . أنه ليس صفة

فهذا يكاد أن يصبح (بعد كانط) من المسلّمات في الفلسفة . لكن أحداً من هؤلاء جميعاً ـ قبل ديكارت ـ لم يخطر له في بال أن يعلق وجود الشيء ، إذ كان التيقّن من هذا الوجود غايتهم القصوى ـ خصوصاً بالنسبة الى « الشيء الأعظم » (أنسلموس) . هذا التيقن لم يكن سهلاً بالنسبة لأحد منهم . فحتى ديكارت ذاته ـ ومنه ، حسب الظاهر تعلّم هوسرل مبادىء التعليق كما تجسدت في الشك المنهجي الديكارتي وما انبثق عنه من يقين « الأنا أفكّر » (Cogito) ـ « استطاع » برهان وجود الله قبل ان يستطيع برهان وجود العالم . وهو لم يستطع برهان وجود العالم إلا بقدر ما استطاع برهان وجود الله . وعندما علّق ديكارت ، في شكّهِ المنهجي ، وجود العالم ، لم يخطر له ببال ان الاحتفاظ بماهيته من شأنه ان يحل مسألة الانانة (Solipsism) ـ حتى لا نقول ، مع هوسرل ، انه يؤدي الى انحلالها .

وكانط ، من جهته ، اعتبر الوجود من أصعب مسائل الفلسفة .

أما هوسرل فاعتبر أنَّ الوجود ليس من معطيات العيان الأصلي ـ ولا حتى وجود الشيء ـ المعطى ـ بذاته في ـ عيان ـ أصلي . إن وجود العالم ليس بديهياً دون منازع ، وذلك بمعنى ان بداهة هذا الوجود ليست حتمنطقية (Apodiktisch) . أما الحتمنطقيّ ، عند هوسرل ، فهو ما لا يمكن الشك فيه ـ دون أن يؤدي الشك فيه إلى التيقنّ منه . وهذا معنى خاص للحتمنطقية تتخذ بموجبه طابع المباشرة بعد ان كان معناها الأصلي ، كضرورة منطقية ، لا يخلو من المداورة والاستنتاج . ليس الوجود ، إذاً ، بهذا المعنى حتمنطقياً . ليس وجود العالم ، على الأقل وجوده الوقائعي ، حتمنطقياً ، إذ « ليست التجربة الفردية فقط ما قد يفقد قيمته وينتهي الى وهم من أوهام الحواس ، بل إنَّ روابط بجملتها لتجربات فترة معينة مما يمكن شمله في نظرة واحدة عامة ، قد تنكشف في النهاية كوَهم تحت عنوان « حلم مترابط الأجزاء »[٦] . ليس ، إذاً ، وجود العالم حتمنطقياً . ولا بداهة هذا الوجود

(٦) راجع ، أعلاه : Husserl, E., Cartesianische Meditationen. P.57.

هي أولى البداهات المتوفرة لنا[٧] . فكيف لهذا الوجود ان يُعطى في عيان أصلي ؟ إذ ذاك ينبغي تعليقه .

- ٩ -

بعد تعليق وجود الشيء ذاته تبقى ماهيته (Wesen) في أرض العيان الأصلي غير متأثرة بتعليق الوجود . فالتعليق ، على كل حال ، ليس نكراناً لهذا الوجود ، بل مجرد حجب النظر عنه . والتعليق الفنومنولوجي ، أينما حلّ ، لا يتضمن ، بوصفه كذلك ، أيَّ حكم تقويمي بالنسبة إلى مُعَلَّقِهِ (بفتح اللام) . وهذا يعني طبعاً امكانية صدق الأحكام المعلّقة . فهي لم تُعلّق لأنها كاذبة بل لأن صدقها - إذا صدقت - ليس معطى في عيان أصلي ، فلا يتسم بطابع « العطاء الذاتي » والبداهة .

تتقوّم ماهية الشيء في صفاته المترابطة على نحو ضروري . من هنا أيضاً ظهورية الماهية في الاستعمال الفنومنولوجي : لأن الصفة هي ما يمكن وصفه ، وما يمكن وصفه تنبغي معاينته ورؤيته أولاً . والظهور يُحدَّد بالرؤية .

ولا تتقوّم ماهية الشيء في كل صفاته ، إذ ان بعضاً من هذه الصفات لا يلازم ماهية الشيء على نحو ضروري . من هنا أن الصفات العرضية ليست من صلب الماهية الفنومنولوجية ، ولو انه يمكن القول ، في اعتبار آخر ، أنّ الماهية هي كل ما هو الشيء ، انها مجموع صفاته كلها .

إنَّ ما يبقى من الماهية ، بعد استبعاد العرضيِّ منها في تعليق جديد خامس ، يدعوه هوسرل : ماهية ايدوسية . والماهية الايدوسية ، التي تتقوّم في الصفات الضرورية ، هي بنية الشيء الأساسية أو بنيته الماهوية بحيث لا تقتصر البنية على روابط علائقية بل تتعداها لتشمل ، كما قلنا ، جوانب وعناصر وصفات ضرورية لماهية الشيء . هذا التعليق الخامس يدعوه

---

(٧) نفس المرجع أعلاه .

هوسرل « أيدسة » او « مَمْثَلَة » (Ideation, Ideierung) . ومـع ان الأيدسـة نـوع من التجريـد فهي تختلف عنه على نحـو جذري عنـدمـا يفهم بمعنـاه البسيكولوجي النفساني كما دعـا اليه المسكلجـون (Psychologisten) أمثال باركلي وميلل وتيودور ليبس وغيرهم .

ولا مجال هنا للخـوض في مسألـة هذا الفـرق الأساسي بـين هوسـرل والمسكلجين . فـ « الابحاث المنـطقية » تصب ، بمعـظمها ، في تـوضيح هـذا الفـرق . وبالـرغم من ذلك فـلا يسعنا هنـا الانزلاق فـوق هذه المسـألة دون التعرض لها ولو بقليل . فلنكتفِ هنا بهذا القليل :

- ١٠ -

إن التجريد ، عنـد المسكلجين ، لا يمكن فصله ، في نـظر هوسـرل ، عن التركيز (Aufmerksamkeit) . فالتجريد هنا هـو فعل تـركيز عـلى احدى نواحي الموضـوع لجهة إغفـال نواحيـه الأخرى . إن مـا يبرز من خـلال هذا التجريد لا يعـدو كونـه جزءاً من كـل . أما الأيـدسة الفنـومنولـوجية فليست تركيزاً بهذا المعنى ، لأنها تنطلق من كلية المعنيّ في فعل العنيّ كـما يظهـر لها ، هذا المعنيّ ، في عيان أصلي[٨] . من هنا أنّ ما يبرز من خلال هذه الأيـدسة كموضوع عياني ليس جزءاً من كل ، بل كلٌّ قائم بذاته ، أو نوع كلي .

إن غاية المسكجلين من خلال نظريتهم في التجـريد هي شـرح « وعي العـام » ـ (Allgemein heitsbewusstsein) . لكنهم ، في النهايـة ، يقضـون عليه كلياً ، فلا يبقى من وعي الكليات سوى القضاء الكلي على وعيها[٩] .

---

(٨) راجع ، : « الابحاث المنطقية » أعلاه ، القسم الاول من الجزء الثاني ، طبعة نيماير (١٩٦٨) ص ١٣٠ (المقطع الاوسط) . .(Logische Untersuchungen).

(٩) راجع ، أعلاه ، الفصل الثالث ، وخصوصاً الفقرتين ١٨ و ١٩ من « الابحـاث المنطقيـة » ، القسم الأول من الجـزء الثـاني . وراجـع ايضـاً : الفقـرات ١٥ ـ ١٧ من كتـاب : Szilasi, wilhelm, Einfuehrung in die phaenomenlogie Edmund Husserls Niemeyer Verlag, Tuebingen 1959.

وليس هدف هوسرل ان يقول أنّ من شأن الأيدسة ، بالمقابلة مع التجريد التركيزي ، ان تعاين كلية الموضوع دفعة واحدة ، بل أنَّ ما يظهر من الموضوع في عيانها الموضوع هو كلّ لا جزء ، هو ظاهرة (Phaenomen) بالمعنى الفنومنولوجي . وحيث « يتم وعي العامّ عيانياً ، أي كتجريد صادق وأصيل ، هناك ، بدون شك ، يتم أيضاً وعي الموضوع الفردي المعطى في العيان المؤسِّس ـ مع أنه (هذا الموضوع الفردي المعطى في العيان المؤسِّس) لا يكون معنياً البتة »[١٠] .

بكلمات أخرى : ان الأيدسة الفنومنولوجية تعي الموضوع (المعطى في العيان الحسي مثلاً) ككل ، لكنها لا تعنيه كله ، بل تعني جانباً من جوانبه يظهر لها بدوره ككل نوعي ، كماهية ايدوسية ، لا كجزء من الموضوع ككل .

إذاً فالماهية الأيدوسية ، أو مجموع الصفات المترابطة على نحو ضروري لا انفكاكي ، تُعنى سوية في فعل عني واحد ، وهي تُعنى ككل نوعيٍ . فالصفات المترابطة على نحو ضروري في الماهية الايدوسية للمثلث مثلاً لا تُعْنَى كمثلث بصفته ما يمكن حمله على موضوعات مختلفة ، كما في قولي أنّ هذه اللوحة مثلثة الشكل ، ولا كمثلث بصفته فرداً من صنف المثلثات الممكنة . إنّ الماهية الايدوسية للمثلث تُعْنَى كالمثلث من حيث هو « المثلث » ، أو من حيث هو كلٌّ نوعي ، أو كلية نوعية يطالب لها هوسرل بنحو خاص من أنحاء الوعي ، ونوع خاص من أفعال العني أو التمثل[١١] .

إن مطالبة هوسرل بفعل عنيوي خاص من شأنه وعي الماهية الأيدوسية كمفهوم عام ، هذه المطالبة تعكس قناعته الراسخة أنَّ المعنى بشكل عام ومعنى التصورات العامة بشكل خاص لا يُستقرأ على نحو تجريبي ، بل يعاين في الحالة الفردية الواحدة . إنَّ الأيدسة ، أو المَمْثَلَة ، هي هذه المعاينة بالذات . إنها معاينة المعنى العام وعيانه في الموضوع الفردي .

---

(١٠) راجع ، أعلاه : « الابحاث المنطقية » ، القسم الاول من الجزء الثاني ، ص ١٥٩ .

(١١) المرجع أعلاه ، فقرة ١٦ .

من جهة أخرى فان مطالبة هوسرل بهذا الفعل العنيوي الخاص بالماهيات العامة تفترض عدم تأثر عمومية المعنى أو كليته بمحدودية الفعل العنيوي الخاص . وهذا ما يؤكد هوسرل أيضاً عليه في أكثر من موضع واحد .

- ١١ -

من الواضح اننا لن نستطيع ، ضمن اطار هذا البحث ، الخوض في تفاصيل هذه المعاينة الفنومنولوجية للماهيات الأيدوسية (Wesensschau) . بالنهاية فان الممارسة الفعلية هي الإطار الأصلح لاتقان هذا الفن ، فن العيان والمعاينة . وهو ، على كل حال ، مرتبط بنوعية « العين » على نحو وثيق ، بحيث لا يفيد من قواعده معشر الناس ممن لهم أعين ولا يبصرون .

إن عيان الماهيات في شكله أعلاه مُفصّل على قدّ موضوعات « الأبحاث المنطقية » ، التي هي ، بالطبع ، موضوعات منطقية صرفاً . لقد كان رائد هوسرل في هذه الابحاث صياغة منهج فلسفي يبتعد بالمنطق عن مغالطات المسكلجين الذين كانوا في غالبهم ذوي نزعة جَتْرَبِيَّة أدّت بهم إلى خلط الحقيقة بالواقع من جهة ، وإلى تذويب الحقيقة في هذا الواقع من جهة أخرى . من هنا مثلاً محاولة جون ستيوارت ميلل تأسيس المنطق الصوري على نحو تجريبي استقرائي ومحاولته (مع غيره) تفسير القوانين المنطقية الأولى على نحو نَفْسَنِيّ نزع عنها مثاليتها وقضى على موضوعيتها وضرورتها المطلقة ، وجعل منها قوانين تعكس البنية الواقعية للتفكير البشري .

لكن الموضوعية التي كان من شأن عيان المعطيات ان يتوصل اليها بصفته ، على حدّ تعبير هوسرل ، رجوعاً « إلى الأشياء ذاتها » ـ هذه العينية التي أفضى اليها العيان عادت فقرّبت هوسرل وفنومنولوجيته (التي كانت ، بفعل ذلك ، ما تزال في مرحلتها الوصفية عند ذاك) من الوَضْعَنِيَّة (Positivism) . أليست الموضوعية رائد الوَضْعَنِيِّين أيضاً ؟ فكيف لهوسرل ان يبعد الآن شبح الوَضْعَنَة عن موضوعيته ، وكيف له ان يُبقي الأشياء ذاتها

وماهياتها الأيدوسية في منأى عن وَقْعَنِيَّة الوَضْعَنِيِّين ؟ بل ، وفي منظور أعمّ ، كيف لهوسرل أن يفهم الموضوعية من جديد بحيث يأتي مفهومه لها اطاراً معمقاً « يرفع » التناقض بين المثالية والوضعية إلى تركيب وحدويّ جديد ؟ .

كل البلية في ان الرجوع إلى الأشياء ذاتها كان لا بد له من أنْ يُفهم كالعودة إلى الأشياء في حد ذاتها . كيف لا وقد أتى الرد والتعليق على كل ما عَلِقَ بالموضوع من التلونات الذاتية (فرضيات ، أحكام مسبقة ، افتراضات ، نظريات والخ . . .) فبرز الشيء ذاته شيئاً بحد ذاته وموضوعاً خلص من كل مؤثرات الذات . من هنا أنه لا بداهة العيان ولا تعليق الواقع الزمكاني (das Faktum) كان من شأنهما إبعاد شبح الوضعنيَّة عن منتهى الطريق الفنومنولوجي وموضوعية « الأشياء ذاتها » .

إلا أن الحل لم يكن ، في نظر هوسرل ، في التخلي عن الموضوعية كغاية الوصف الفنومنولوجي ، بل في الارتفاع بالفنومنولوجيا من الوصف العياني إلى الردّ الترانسندنتالي ، أي من التحول من وصف الموضوع في منأى عن الذات والمؤثرات الذاتية الى وصف تَقَوُّم الموضوع في أفعال الذات ذاتها[١٢] .

فما هو « الموضوع » في نهاية المطاف ؟ وكيف يمكن عزله عن الذات ؟ أليس هو ، بالنهاية ، موضوعاً من قِبَل ذات ؟ هل هناك من موضوع ليس من وضع واضع ؟ وكيف يمكن فهم الموضوع بمعزل عن وضع واضعه . هذا

(١٢) هنا يميز هوسرل (طبعاً ابتداء من « الافكار » وصاعداً) بين الموقف الطبيعي والموقف الترانسندنتالي . في الموقف الطبيعي نواجه العالم على نحو عفوي كما في الحياة العادية وفي مختلف العلوم . أما الموقف الترانسندنتالي فهو موقف نقدي يرتد عن العالم « الموضوعي » (objektiv) إلى حياة الوعي حيث يتقوّم العالم كموضوع (gegenstand) قصدي في أفعال الوعي . تأملات كارتيزيانية فقرة ١٥ . من هنا أن التصدي لخطر انزلاق الموضوعية باتجاه الوضعنيّة لا يكون في التخلي عن الموضوعية كمطلب فلسفي ، بل في ارجاع الموضوعية إلى إطار « وضعها » الذاتي وفي إبراز الأبعاد الذاتية (بالمعنى الترانسندنتالي ، طبعاً ، لا النفساني) لمعنى الوضعية بالذات .

الوضع ، إذا فهم على حقيقته ، يبرز ، في نظر هوسرل ، كتقوّم الموضوع في الذات الواضعة .

- ١٢ -

إن العالم المزعوم بحد ذاته هو في النهاية عالم مزعوم بحد ذاته . انه موجود بالنسبة لي - ولا يكون وجوده بالنسبة لي إلا على نحو ما أعنيه في أفعالي الذاتية . فإما ان أعنيه على نحو الادراك الحسي أو أن أعنيه على نحو التذكر أو على نحو التوقع أو الظن ، أو التفكير ، أو الافتراض ، أو الحب أو الكراهية والخ . . . ان موضوعية العالم (Objektivitaet derwelt) تعني في النهاية (الأصح : في البداية) كونه « أوضوعاً » (Gegenstand) في أفعال ذاتية من النوع أعلاه : كونه مُدركاً ، متذكراً ، متوقعاً ، مفترضاً ، مفكَراً ، محبوباً ، مكروهاً . باختصار معنياً من قِبل ذات ، متمثّلاً كأوضوع في أفعال عنيها .

إن هذا وجه آخر للقول ان الأشياء ذاتها لا تعرب عن ذاتها إلا كما « يضعها » الوعي ، إلا كما تظهر للوعي في أفعاله « الواعية » . بذلك تصبح الأشياء ذاتها ظاهرات (Phaenomena) في الوعي ، أو ظاهرات تتقوّم في الوعي .

لكن هذا من شأنه أن يرتب تحولاً هاماً بالنسبة لسيرورة الفنومنولوجيا . فلا تبقى تعاين « الموضوعات » مجردة عن تعلقاتها الذاتية وعلاقاتها بالذات المعاينة ، بل تحوّل نظرها الى الذات الواضعة والموضِعة لتدرس الانحاء المختلفة لنشاطها « الوضعي » والموضِع . بذلك تصبح أُوضوعات الوعي مُعطيات من عطاء الوعي ذاته يعطيها في أنحاء مُحدَّدة هي ، في الأساس ، أنحاء وعيه لها .

هذا التضايف بين الذات والموضوع يجعل من الذات ، بالضرورة ، ذاتاً « واضعة »لأُوضوع بحيث ، أيضاً ، يشير الأُوضوع، بالضرورة عينها ،

إلى الذات التي تضعه . إن الفنومنولوجيا الترانسندنتالية تجعل من هذا التضايف بين الذات والموضوع شغلها الشاغل فيتضح لها ان فرانز برنتانو كان على حق أكيد عندما رأى ماهية الوعي كامنة في كونه ، دائماً ، وعياً لـ شيء (Bewusstsein von etwas) ، في كونه دائماً عنياً لـ شيء . بذلك تصبح الفنومنولوجيا نظرية ترانسندنتالية والنظرية الترانسندنتالية تحليلاً لعنيوية الوعي ، التي تدعى عموماً قصديَّته (Intentionalitaet) .

لكن التحول من الموضوعية الأولى الى المنظور الذاتي ليس تحولاً من « الفلسفة كعلم صارم »[١٣] إلى التفلسف كخيال مجنّح طائر . ولا ارتقاء الفنومنولوجيا الوصفية (التي مارسها هوسرل في « الأبحاث المنطقية ») إلى الفنومنولوجيا الترانسندنتالية (التي بدأ هوسرل مسيرتها في « الأفكار ») جاء ترفّعاً فوق منهجية الرد والتعليق .

وحدها الانطلاقة ، كما يمكن القول ، قد تغيرَّت . فعوضاً عن أن ينطلق التحليل من الموضوع كما تظهر ماهيته الايدوسية في العيان الخالص ، أصبح ينطلق من الذات الواعية حتى « تظهر » الموصوعات في أفعال وعيها وعنيها ، حتى تظهر الموضوعات له متقوِّمة في هذه الافعال الذاتية . بذلك أصبحت الفنومنولوجيا، طبعاً ، تحليلاً لقصدية الوعي ، ونظرية في التقوّم « الذاتي » للأوضوعات المعنية في الوعي ، بعد ان كانت ، كما بدأت ، (Wesensenslehre) ونشاطاً حثيثاً في سبيل معاينة هذه الماهيات Wesensschau على نحو يضمن موضوعية العيان والرؤية .

إن الردة الذاتية الجديدة ليست تطرفاً جديداً في مقابل التطرف الموضوعي الأول . ليست غايتها تذويب الموضوع في الذات ، ولا حتى - في

---

(١٣) لهوسرل كتاب بهذا العنوان عينه يعود إلى سني « الابحاث المنطقية » صدر لأول مرة سنة ١٩١٠ - ١٩١١ في المجلد الأول من مجلة لوعوس .

مقابل التعليق الأول للذات ـ تعليق الموضوع . إن الكلام الجديد عن الذات هو ، في الوقت ذاته ، كلام عن الموضوع . وهذا هو المعنى العميق للكلام الجديد عن قصدية الوعي .

ـ ١٣ ـ

على هذا الصعيد يميز هوسرل بين الوجه الذاتي لتجربة الوعي (ما يسميه هوسرل Noesis ونعرّبه هنا بكلمة « نِواط ») ووجهها الأوضوعي (ما يسميه هوسرل Noema ونعربه هنا بكلمة « نِماط ») . ان عنيوية الوعي التي أوجبت هذا التمييز تقضي أيضاً بامتناع الفصل بين النواط والنماط بحيث لا يكون أي فعل من أفعال الوعي إلا بكلا هذين الوجهين المتضايفين .

إن النواط هو فعل الأنا من حيث حضوره الحي الفعّال في عملية الوعي والادراك[١٤] . هنا الأنا يأخذ ويعطي في تكامل قصدي تتقوَّم فيه الأُوضوعات المعنية بصفتها معنى أُوضُوعي (gegenstaendlicher Sinn) يتقوَّم في كمون الوعي . أما النماط فهو هذا المعنى الأُوضوعي ، هذا الموضوع المعنيّ ، المتقوِّم في نواطية العني (الوعي) كمنتوجة موضوعة من هذا الفعل تباطن فيه وتشترك في نمط كينونته القصدية فلا تكون بمعزل عنه .

إن التضايف بين النواط والنماط هو تضايف بين أنحاء العني والوعي من جهة ، (مثلاً أفعال الإدراك والتذكر والتوقع والحب الخ . . .) والمعنيات وأُوضوعات الوعي من جهة أخرى (المدركات ، المتذكَرات ، المتوقعات ، الخ . . .) . هذه المعنيات الأُوضوعية هي معطيات لأن تقوُّم الأُوضوعات في أفعال العني هو فعل عطاء : ان المعنى الأُوضوعي القصْدي هو من عطاء الذات ومن « وضعها » بالمعنى الأصلي لهذه الكلمة .

---

(١٤) هكذا يعبر روبرشت عن ماهية النواط عند هوسرل . راجع ص ٩٢ من Robberechts, L., Edmund Husserl, Eine Einfuehrung in seine phaenomenlologie, Classen Hamburg 1967.

من هنا ان تحليل عنيوية الوعي أو قصديته لن يكتمل ما لم ينتشر على خطوط التضايف أعلاه ، فلنتعمّق في وصف أنحاء النواط ونتوغل في الكشف عن أنماط النماط[١٥] .

إن تضايف النواط والنماط في أفعال الوعي له ، عند هوسرل ، آفاق أربعة ينبغي على التحليل العنيوي أن يطل عليها ويُسرّح اطلالته في رحابها . هذه الآفاق الأربعة هي : ١ ـ الافق الداخلي ، ٢ ـ الافق الخارجي ، ٣ ـ الافق الزمني و٤ ـ الافق البينذاتي .

ـ ١٤ ـ

قبل أن نحاول الإطلالة على هذه الآفاق الأربعة لا بد من التذكير بما سبق التأكيد عليه في بداية هذا البحث : نعني الطابع المنظوري الذي يميز نظر الوعي وبالتالي رؤيته .

ليس الوعي فقط وعياً للعالم . اننا لا نستنفد معنى قصدية الوعي إذا نحن لم نفهم هذا الوعي للعالم بصفته وعياً في العالم . وهده الملاحظة تبقى صادقة بمعنى فنومنولوجي مفعم حتى عندما يبدو لنا ـ في نهاية المسيرة الفنومنولوجية وكنتيجة قصوى لعملية الرد الترانسندنتالي التي يجريها هوسرل على الذاتية الترانسندنتالية ـ ان الوعي قد « طُلِّق » من العالم وأُفلت من براثن حتميته الطبيعية .

لكن الوعي بصفته وعياً للعالم في العالم يعني ، بالنهاية ، موقعية الوعي في هذا العالم ، وذلك بالرغم من امكانية شَتْرَكَة هذا الوعي أو جَتْمَعَتِهِ (Verge meinschaftung) في العالم (ثقافة ، كنيسة ، طائفة ، دولة ، الخ . . .) . كل وعي للعالم ، بصفته وعياً في العالم ، له موقع خاص به في

---

(١٥) انحاء الوعي المختلفة تتمثل في فعل الادراك ، مثلا ، او التذكر او التوقع الخ . . أما انماط المعي فتتمثل في انماط كينونته المعيّة مثلاً في كونه ماضياً ، حاضراً ، مقبلاً ، (انماط زمنية) او في كونه واقعاً ، او ممكناً او ضرورياً (انماط كينونية Seinsmodi) . راجع « تأملات كارتيزيانية » ، أعلاه ، ص ٧٤ ـ ٧٥ .

العالم . وكل وعي ـ للعالم ـ له ـ موقع ـ خاص ـ به ـ في ـ العالم مرتبط ، في نظرته إلى العالم . وبالتالي في رؤ يته للعالم ، بمحدودية موقعه في العالم . ومحدودية الموقع هي من صلب موقعيته أي من صلب تعريف ماهية الموقع كموقع . بذلك فإنَّ محدودية النظر إلى العالم وبالتالي محدودية رؤ ية العالم هي أيضاً من صلب موقعية الوعي بصفته وعياً للعالم وفي العالم . من الصعب جداً ـ حتى لا نقول انه ممتنع ومستحيل ـ تفكير وعي للعالم يقع في العالم ويرى العالم برمته من موقعه الخاص في العالم . إنَّ من شأن ذلك ان يعني ضرورة النظر من الموقع الخاص إلى العالم ككل ، وضرورة رؤ يته ككل ـ بما فيه الموقع الخاص بالناظر والرائي .

إن هذه الصعوبة هي سبب رئيسي لضمور « الوعي الذاتي » في فلسفات اليونان القدامى . وأفلاطون ذاته يحدثنا عن هذه الصعوبة في حوار « خارميدس » حيث يقول انه لا يوجد سمع يسمع ذاته ، أو إحساس يحسُّ ذاته صرفاً ولا يحسّ موضوعات معينة . كذلك ، كما يتابع القول ، لا توجد رغبة ترغب في ذاتها دون سائر الملذات ، ولا توجد أمنية لا ترغب الخير ، بل ذاتها . ثم يزيد انه ليس من حب يحب ذاته دون الموضوعات الجميلة . كل هذا يعود ، عند افلاطون ، إلى اعتقاده الراسخ انه من المحال أحياناً ومما يصعب تصديقه أحياناً أخرى ، أنْ يفضي تعلق الشيء بذاته إلى أي تعين من تعينات هذا الشيء[١٦][١٧] .

ـ ١٥ ـ

قبل ان نعود إلى الآفاق الأربعة التي ينبغي الكشف عنها بالنسبة لكل

---

(١٦) افلاطون ، « حوار خارميدس » راجع خصوصاً المقاطع التالية :
167 d-e
168 a-e

(١٧) ارسطو ايضاً يتعرض لمسألة الوعي الذاتي ، انما على نحو غير مباشر وذلك في « الميتافيزياء » .
1010 b 35. 1011 a 1-2. 1074 b 35.

تضايف نواطيّ ـ نماطي مما يتقوّم في أفعال الذات الترانسندنتالية ، لنلاحظ هنا ، ما دمنا في البداية ، ان التعديل الذي أُجري على الردّ الايدوسي باتجاه الرد الترانسندنتالي (تسليط النظر على أفعال الذات الترانسندنتالية ودورها القوامي في عملية المعرفة والبداهة) لا يعني البتة التخلي عن أي من المطلبين التاليين :

أولاً : إنّه لا يعني التخلي عن مطلب الموضوعية من حيث هي تستبعد كل حكم مسبق وتستثني كل عني لا يجد تحقيقه في عيان أصلي .

ثانياً : انه لا يعني التخلي عن مطلب تعليق الوجود (das Faktum) . إن موقعية الوعي ـ في ـ العالم ، التي تكلمنا عنها في المقطع السابق ، لا تعني بالضرورة وجود وعي تجريبي كواقع في العالم ، بقدر ما تعني موقعيته حين يوجد كواقع في العالم . فلقد قلنا ان الموقعية هي من صلب ماهية الوعي ، ولم نقل عن وجوده كواقع انه من ماهيته أيضاً .

طبعاً هذا لا يعني ان الفنومنولوجيا الترانسندنتالية تنكر وجود الوعي الفعلي كواقع في العالم . لا شك ، من هذا القبيل ، في وجود الوعي كواقع . لكن هذا الوجود الواقع ليس موضوع اهتمام خاص بالنسبة للفنومنولوجيا ولا يشكل بالنسبة لها أية مشكلة . فالوجود والواقع يتقوَّم ، كسائر الأشياء في العالم ، كمعنى في الذات الترانسندنتالية وأفعالها العنيوية . انه يتقوّم فيها كأحد معاني الكينونة (Seinssinn) : لنقل مثلاً كمعنى « الكينونة الواقعة » أو « الكينونة واقعاً » (Wirklichsein) .

من هنا ان مطلب تعليق الوجود (الردّ) ما يزال يحتفظ بمطلبيته بالنسبة إلى كل الموضوعات التي يُطرق المنهج الفنومنولوجي باتجاهها ، فلا يهتم هذا المنهج بهذه الموضوعات إلا بصفتها تضايفات نواطية ـ نماطية في الوعي . بذلك يقدم هوسرل تأكيداً جديداً على أن ردته الذاتية الجديدة قد أبقت على منهجية الردّ ، وبالتالي فهي لن تعرّض الفنومنولوجيا إلى أخطار السكلجية

(Psychologismus)[١٨] . ان الـردة الذاتيـة الجديـدة هي ، بـالحـري ، ردة ترانسندنتالية لا تـأبه للوقـائع والعـرضيات ، بـل تُعنى ببنية الـوعي الماهـوية بصفتها بنية قصدية ، أي بصفتها تضايفاً نواطيـاً ـ نماطيـاً يطل ، مـاهـوياً ، على آفاق مختلفة[١٩] .

- ١٦ -

لكن ما هو الأفق ؟

إن « الأفق » تعبير من صلب الجهاز اللفظي الفنـومنـولـوجي وضعـه هوسرل من أجل توضيـح بنية الـوعي القصديـة . فكل فعـل يعيشه الـوعي يتّسم ، بصفتـه فعلاً متغيـراً باستمـرار إن لجهـة تـرابـطه في الـوعي أو لجهـة المـراحل المختلفـة لانسيابـه ، بأفق متغـيرـ أفق قصدي لامكـانيات الإحـالة (Verweisung) . والإحــالــة هــذه هــي إحــالــة عــلى إمــكــانــيــات (Potenzialitaeten) خـاصة بهـذا الأفق . فمثلاً لكـل ادراك حسي بـوصفـه ادراكاً فعلياً أو ادراكاً لما هو معطى بـالفعل من جـوانب الموضـوع ، ان يحيلنا على الجوانب غير المدركة فعلياً في هذا الموضوع ، إنما المعنيـة ، في ادراكنا لـه كمـوضوع ، عـلى نحو التـوقع ، أي تلك الجـوانب التي نتوقـع « قـدومهـا » العياني توقعاً لا عيانياً[٢٠] .

ولئن تعـددت الآفاق وتنـوعت فان شعـار المدرك بـالنسبة اليهـا جميعها هو : « انني ما أزال أستطيع غير ما أفعله الآن » ، وذلك بغضِّ النظر عـما قد

---

(١٨) لقد بدأ هوسرل نشاطه الفلسفي كأحد دعاة السكلجـة . إن كتابَهُ « فلسفه الحساب » الذي ظهر سنة ١٨٩١ يعود إلى تلك الفترة لكنه لم يلبث أن ارتـد على السكلجية في ما بعد . إن كتـابه « ابحاث منطقية » الذي ظهر لأول مرة سنة ١٩٠١ بجزئين يعتبر أول تعبر عن هذا الارتداد .

(١٩) راجع ، اعلاه ، « تأملات كاريتزيانية » ص ٧٥ ، بل كل الفقرة ١٥ ، حيث يفرق هوسرل بين التأمل الـطبيعي والتأمـل الترانسنـدنتالي ، وبـالتضايف ، بـين الموقف الـطبيعي (natuerliche Einstellung) والموقف الترانسندنتالي للمعاينة .

(٢٠) المرجع أعلاه ، ص ٨٢ .

يعتري طريق الاحالة هذه من العوائق الممكنة (٢١).

المهم في الأمر ان موضوع الإدراك لا ولن يُعطَى في التمثل على نحو استنفادي وبكليته. فهو يعرب لنا عن ذاته تدريجياً من خلال فض مضمون آفاقه المختلفة ومن خلال الآفاق الجديدة المتفتحة من خلال فض هذا المضمون (٢٢). ان الأفق هو الجوانب التي لا أراها، وكل جانب من الجوانب التي لا أراها (لم أرها بعد) أفق يحتوي على امكانيات لامتناهية. وكل جانب أنتقل الى إدراكه الفعلي يشكل تحقيقاً عيانياً (Erfuellung) لما كان حتى هذه اللحظة مجرد امكانية ادراكية مرتسمة على نحو قصدي في أفقها الخاص.

وبالرغم من ذلك كله فالموضوع، كما أكدنا في ما سبق، لا يُعطى في الادراك على نحو تقسيطي. إنَّ ادراكي له (تمييزي له) ليس حصيلة تركيب الجوانب المختلفة في عيان استنتاجي أخير. ان الادراك، كسائر افعال الوعي، هو إدراك لموضوع. بذلك تكون « موضوعية » الموضوع أول ما يدرك في الادراك بحيث يصار بعد ذلك، وفي ادراكات تركيبية لاحقة، إلى التوسع في ادراك الموضوع الذي يكون ادراكه، كموضوع، قد تمّ « بضربة واحدة » ـ على حد تعبير هوسرل ذاته.

- ١٧ -

لنعد الآن، وبعد أن أوضحنا على نحو تمهيدي، مفهوم الأفق عند هوسرل، إلى الكشف عن الآفاق الأربعة التي أتينا على ذكرها في المقطع ١٣ أعلاه فقلنا انها آفاق ماهوية بالنسبة إلى الادراك والوعي بصفته تضايفاً نواطياً ـ نماطياً، أي بصفته فعلاً قصدياً.

لنأخذ الجريدة التي أراها الآن ملقاة إلى جانبي كمثل ولنَبدأ وصفنا

---

(٢١) المرجع أعلاه.

(٢٢) المرجع أعلاه، ص ٨٢ ـ ٨٣.

بالجانب النماطي للنضايف النواطي - النماطي الذي هو ادراكي الواعي والقصدي لهذه الجريدة .

أولاً : الأفق الداخلي (Innenhorizont) :

هنا أوجِّه نظري إلى هذه الجريدة التي أراها ، أول ما أراها ، موضوعاً يشغل حيزاً على الطاولة إلى جانبي . لكنني ألاحظ أنه ، بالرغم من ذلك ، ليس بوسعي أن أستنفد كليه هذه الجريدة في إدراك واحد . فأنا لا أرى منها إلا بعض الجهات ، مما يحيلني على جهات أخرى منها لا أراها من موقعي الراهن ، لكنها ترتسم أمامي كأفق من الامكانيات ، كالوجه الآخر للجوانب التي أراها بالفعل من مكاني . بذلك تبدو لي هذه الجريدة كمجموعة من الصفات (جواب فعلية وممكنة الادراك) المختلفة والمتوحدة بآن من خلال كونها جميعاً صفات مختلفة لهذه الجريدة .

وكلما غيّرت موقعي ، كأن أدانيها مثلاً أو أدور حولها ، أو حتى أقلِّبها مستديراً صفحاتها ، « تَفَعَّلَتْ » أمامي امكانيات وتَفَتَّحَتْ ، على أساس هذا التفعُّل ، آفاق أخرى جديدة من امكانيات إدراك هذه الجريدة . وتارة يكون شكل هذه الجريدة الأفق ، وتارة يكُونه لونها . تارة تكون رائحتها الأفق ، وتارة يكونه ملمسها . كل هذه الصفات ، وغيرها ، يتنوع ادراكي لها ويتكيف بتغير موقعي منها ، وكذلك بتنوع اهتمامي بها ونظرتي اليها وتركيزي عليها .

لكن مهما امتد تجوالي حولها وطال تقليبي لها لن يتسنى لي ادراكها على نحو استنفادي . إنَّ الادراك المتسم ماهوياً بالطابع المنظوري يلعق موضوعه لعقاً ، فتحيله اللعقة على اللعقة - ولا يَغُبُّهُ غباً وينصرف . وإنْ كان للموضوع آفاق لا متناهية من الإمكانيات فلا بد وان يكون الموضوع ذاته هو المحيط . ومن بوسعه ان يلعق المحيط ؟

إنَّ في هذا بالذات مؤشراً ، في نظر هوسرل ، إلى تفوُّق الموضوع ، هذه الجريدة ، على كل ادراك ، وإلى امتناع حلِّه وانحلاله نهائياً في سلسلة

معينة من الادراكات المختلفة . اما في هذا الامتناع فتكمن مفارقة الموضوع ، (هـذه الجريـدة إلى جانبي) لـوعيي أنا ولكـل وعي منـظوري آخـر ، فيبقى ادراكي له في منأى عن خطر الانانـة . وقد يكـون ذلك ، في نهايـة المطاف ، المعنى الأعمق لكـل واقـع متحقق او لكـل حقيقـة واقعيــة (Realitaet) : مفارقتها للوعي على هذا النحو اللامتناهي .

هذه الجريدة تتعدى دائماً نطاق ادراكاتي الممكنة . إنها لا تـستسلم كليـاً لنهم أفعال العني في وعيي . وكلما تألّقت في آفاقها امكـانيات ارتسمت ورقـة من التين في أقصى آفاقها : لا كحد لها هي ، بل كحـد لامكانيـات ادراكي لها .

- ١٨ -

٢ ـ الأفق الخارجي : (Aussenhorizont) :

العميق في الأمـر أن سيرورة الاحـالة لا تنحصـر ضمن الاطـار الافق الواحـد ، ولا تقتصر على إمكانياته الخاصة . فالافق ايضاً ، كـأفق ، يحيلنا على الأفق . والافق الداخلي يحيلنا بـدوره على أفق حارجي . وهـذا ليس مرده فقط انبثاق الداخل من الخارج والخارج من الداخل على صعيد معنوي تضـايفي . مرده الاعمق بنيـة الـوعي الـترانسنـدنتـاليـة وطـابعهـا المـوقعيّ المنظوريّ .

أن تقـول ان الوعي تضـايف قصدي بـين نواط ونمـاط ، وان تقول ان الوعي يتسم ماهوياً بطابع موقعي منظوري ، فهذان القولان وجهـان لقطعـة واحـدة[٢٣] . وأنْ تقول أيضاً ان الوعي يتسم ماهوياً بطابـع موقعي مـنظوري وأن للوعي أكـثر من موقـع ممكن ، وأكثر ، بـالتـالي ، من منـظور واحـد ، فهذان القولان أيضاً وجهان لقطعة واحدة .

قد تكون سيرورة الاحالـة ـ من أفق إلى أفق وليس فقط من جانب الى جانب ضمن الأفق الواحـد ـ لا تنتهي . وقد تكـون أيضاً ـ في نهايـة المطاف

(٢٣) المرجع أعلاه .

الطويل ـ تنتهي . بالنسبة لنا ، نحن المتنقلّين من موقع إلى موقع والمحالين من أفق إلى أفق ضمن نطاق زمني ومكاني محدود ، فهي ، على كل حال ، ستنتهي . نحن سوف ننهيها ـ على الأبعد عندما « ننتهي » . أما الموضوع فله ، من بعدنا ، طول الآفاق وعرضها مما لم تسمع به أُذن ، ولم تره عين ، ولم يخطر ـ بعد ـ على بال بشر .

قد لا يخطر البتة . وقد يخطر . المهم في الأمر أنّ موضوع هوسرل ، هذا التضايف النواطي ـ النماطي في قصدية الوعي الترانسندنتالي ، ليس شيئاً كانطياً بحد ذاته . كل ما فيه يُرى ، وليس فيه شيء مما لا يرى .

لنعد الآن إلى الأفق الخارجي وقد أُحِلْنا عليه من الأفق الداخلي .

إذا كان كل ما في هذه الجريدة « يُرى » (الرؤية هنا ، طبعاً ، بالمعنى الواسع للوعي والادراك) وليس فيها شيء مما لا يُرى ، يجوز لنا ، عندئذ ، اعتبار أفقها الداخلي أفقاً أمامياً ، وذلك باعتبار كل مرئي يشكل ، بصفته مرئياً ، « أماماً » بالنسبة للنظر .

وليس المقصود هنا ان لهذه الجريدة أفقاً أمامياً يُرى وآخر خلفياً لا يُرى . كل ما يُرى في هذه الجريدة يشكل أفقها الأمامي ، وكل ما فيها يُرى . من هنا ان الحديث عن أفقها الخلفيّ يتخذ دلالة مختلفة تماماً ، إذ يصبح الاسم الآخر لأفقها الخارجي .

كل ما هو خلف شيء هو أيضاً خارج هذا الشيء . وليس كل ما يكون خارج شيء يكون أيضاً خلفه . هذا كله صحيح ـ خصوصاً إذا أخذ بالمعنى المكاني الضيق . لكن حقل النظر لا يظهر في المعاينة الفنومنولوجية إلاّ بصفته خلفية لموضوع قصدي معين . أي إنَّ ـ في النظرة الفنومنولوجية ـ كل ما هو خارج الشيء ، مما يظهر في حقل النظر ، يُفهم كمساهم في تقوّم خلفية هذا الشيء . من هنا ان تسمية الأفق الخارجي أفقاً خلفياً ربما كانت ، بالنسبة إلى أبعاده المكانية ، تضييقاً (لأنها من باب تسمية العام بالخاص) . لكنها ، بالنسبة الى معانيه الفنومنولوجية ، تبدو لنا أدَل .

بذلك يسهل الفهم عندما نقول ان المعنى الأعمق لأفق هذه الجريدة الخلفي يكمن في أنَّ لها ، كما لي أنا الناظر ، موقعاً خاصاً بها . . . والموقع ، كما قلنا في ما سبق ، من صلبه انه محدود ، ومن تعريفه انه موقع بين مواقع .

هذه الجريدة ، إذاً ، شيء بين أشياء . موقع هذه الجريدة بين الأشياء ليس موقع هذه الأشياء حول الجريدة . وهو ، بالتأكيد ، ليس موقعي أنا . هذه الجريدة لا تدور في فلكي . أنا من عليه التجوال في آفاقها المختلفة .

لكن هذه الجريدة ملقاة على الطاولة إلى جانبي . أنا ألقيتها هناك لأستأنف الكتابة في هذا البحث . والطاولة ، التي إلى جانبي ، هي في غرفتي ، التي هي بدورها في بيتي ومن بيتي . وهل بيتي قائم في فراغ ؟ طبعاً لا . فهو يشكل طبقة رابعة في بناء ضخم يقع ، بدوره ، في أحد شوارع بيروت ، عاصمة لبنان .

في نهاية التجوال في الأفق الخلفي لهذه الجريدة سوف تظهر لنا هذه الجريدة بصفتها جريدة ـ في ـ العالم . لكنها بالرغم من ذلك ليست هي مجرد جريدة في هذا العالم أو مجرد جريدة من هذا العالم . إنها بالحري ، في معاينتي لها ، الوجه الأمامي لهذا العالم ، الذي يتراجع ، من جراء ذلك ، ليظهر لي من حولها كمجرد خلفية لها . ومع أن هذه الجريدة هي من صلب هذا العالم فإنَّ هذا العالم يظهر ، بالنسبة لبروزها فيه ونتوئها عنه ، مجرد أفق من آفاقها : أفقها الخلفي ، أو ـ على حد تعبير هوسرل ذاته ـ أفقها الخارجي . (Aussenhorizont)

ـ ١٩ ـ

٣ ـ الأفق الزمني : (Zeithorizont) :

إننا ما نزال نتكلم عن هذه الجريدة الملقاة على الطاولة إلى جانبي . في المقطع السابق قلنا ما معناه أنَّ مَكَانيَّة هذه الجريدة هي صلة الوصل

(الإحالة) بين أفقها الداخلي والخارجي ، بين أماميتها وخلفيتها . أما الآن فسننصرف إلى الكلام عن زمنيتها ، وسوف نرى أيضاً أنها ، هذه الزمنية ، صلة وصل أخرى وإحالة بين الأفق الزمني هذا وأفق آخر هو الأفق البينذاتي .

إن أول ما يتبادر إلى ذهني الآن وأنا أفكر في زمنية هذه الجريدة انني أتكلم عن الجريدة الملقاة أمامي . كأنَّ إلقاءها أمامي ، وهو أساس كونها الآن ملقاة أمامي ، قد أُدخل في تعريفها بالذات أبعاداً مكانية وزمنية أصبحت الآن من صلب ماهيتها الفنومنولوجية . أنا ألقيتها أمامي قبل ان أستأنف الكتابة في هذا البحث . هذه العلاقة التاريخية بيني وبينها أصبحت الآن من مقومات ظهورها العياني أمامي .

ثانياً : إنَّ هذه الجريدة ما تزال الآن ملقاة أمامي وسوف تبقى كذلك ما دمت أنا جالساً هنا أعاينها وأتأملها وأكتب عنها ، وما لم أُغيّر أنا ، أوْ قوة خارجة عن ارادتي ، موقعها . ومهما حدث لهذه الجريدة ، خلافاً لذلك ، سوف يحدث لها في الزمن وبصفتها تتمتع لا بموقع مكاني وحسب ، بل بموقع زمني أيضاً .

ثالثاً : لكن شيئاً آخر يتبادر الآن إلى ذهني بالنسبة إلى زمنية هذه الجريدة . فأنا قبل أن ألقيتها أمامي اشتريتها هذا الصباح من بائع كان يتجول بها في شوارع المدينة بغية بيعها من الناس . ولقد قرأت فيها ، بعد أن أصبحت ملكاً لي ، خبراً أثار اهتمامي فقررت ان ألفت اليه انتباه أحد زملائي ، وقلت لنفسي انني لن أقتطع هذا الخبر منها لأحتفظ به في ملفاتي إلا بعد أن أطلع زميلي عليه عندما يأتي في المساء لزيارتي .

ومهما يكن من شأن ما حدث لهذه الجريدة قبل الآن وما سيحدث لها بعد الآن فانني واثق من أنَّ لها موقعاً زمنيّاً محدداً يلتفت ، في أفق معين له ، إلى الماضي ويطل في أفق آخر على المستقبل . وأنا واثق من هذا الأمر لأن ظهور هذه الجريدة ملقاة على الطاولة أمامي مرتبط على نحو وثيق بتذكراتي

من جهة وبتوقّعاتي من جهة أخرى .

رابعاً : ثم كيف لي أن أفهم هذه الجريدة الملقاة أمامي كجريدة ان كنت لا أرى علاقتها الماهوية بالزمن ، وان كنت لا أرى الزمنية في صلب ماهيتها الفنومنولوجية ؟ أليست هذه الجريدة بصفتها جريدة ، نشرة دورية ، فإما أن تكون يوميّة وإما أن تكون أسبوعية وإما أن تكون أي شيء آخر من هذا القبيل ؟ أليس هذا الدوران من صلب ماهيتها كجريدة ؟ والدوران أليس من صلب ماهيته ان يكون زمنياً ؟ فكيف أفهم الجريدة كجريدة إنْ لم يحدث أنْ انتظرت صدورها ذات صباح بفارغ صبر ؟

كيف أفهم الجريدة كجريدة إن كنت لا أتوقع ملاقاة بائع الجرائد على الطريق في كل صباح ؟ كيف أفهم الجريدة كجريدة إن كانت « طازجية » الخبر لا تهمني ، وإنْ كنت لا أفقه فنومنولوجية الخبر وآفاقه الزمنية ؟

من الواضح أن موضوعات الوعي والإدراك ليس كلها دورياً كالجريدة الملقاة على الطاولة أمامي . حتى هذه الجريدة الدورية الملقاة على الطاولة أمامي ليس كل ما فيها دورياً . فكونها مثلاً ملقاة أمامي لا يتسم بطابع الدورية .

وبالرغم من ذلك فان لكل موضوع من موضوعات الوعي والادراك طابعاً زمنياً خاصاً يتسم به هذا الموضوع بصفته تضايفاً نواطياً ـ غماطياً في قصدية الوعي . لكل موضوع من هذه الموضوعات ماضيه الخاص ومستقبله الخاص يتأبطهما في كل لحظة من تاريخ كينونته القصدية .

ـ ٢٠ ـ

٤ ـ الأفق البينذاتي : (Intersubjektiver Horizont) :

في معرض الحديث ، أعلاه ، عن الأفق الزمني لهذه الجريدة الملقاة على الطاولة أمامي قلت اني اشتريتها في الصباح من بائع الجرائد واني مزمع على اطلاع زميلي على خبر هام ورد فيها عندما يأتي في المساء لزيارتي . لو شئت

التوسع في فضِّ مضمون هذين الحدثين الزمنيين لبدأت بالحديث عن بائع الجرائد وعن زميلي وانتهيت بالكلام عن أناس كثر لا تربطني بهم أية علاقة شخصية . بذلك سوف أرى نفسي محالاً ، بوضوح ، من الأفق الزمني لهذه الجريدة إلى أفقها البينذاتي .

ان تاريخي الخاص (المضمون الحدوثي والمعنوي لزمنيتي) ليس من صنعي أنا بمفردي ، بل هو صنع آخرين كثر اشتركوا معي في تشكيله .

في هذا الأفق البينذاتي يلفت انتباهي ، بالنسبة لهذه الجريدة نقاط عدة أهمها :

أولاً : إن هذه الجريدة ليست من صنعي فأنا أحد الذين اشتروها . لا أنا كتبت فيها ولا أنا حررتها ولا أنا طبعتها ولا أنا وزعتها ولا أنا كنت بائعاً لها . كل هذا وغيره صنعه آخرون .

ثانياً : إنّ هذه الجريدة ، التي ليست من صنعي انا ، قد اشترك في صنعها آخرون كثيرون . إنها حصيلة اشتراكهم الجماعي في عملية صنعها . أسماء بعضهم تظهر في صفحاتها وأسماء البعض الآخر لا تظهر . ومعظم الظن ان من تظهر أسماؤهم فيها يتحملون مسؤولية عملهم (تجاه آخرين) ومسؤولية عمل مَن لا تظهر أسماؤهم .

ثالثاً : إنني لم أقرأ اسمي في هذه الجريدة ولم أجد فيها اي ذكر لأي عمل قمت به بمفردي . بالمقابل فاني قرأت فيها أسماء عديدة لآخرين كثيرين ، بل إني أكاد أرى في كل خبر من أخبارها وتعليقاتها آخرين غيري .

رابعاً : إن هذه الجريدة لم تنشر من أجلي أنا وحدي وليست هي موجهة إلي دون غيري من الآخرين . انها موجَّهة إلى عدد كبير من القراء (الآخرين) الذين يثقون بمحرري أخبارها وكتّابها عموماً ، الذين يشترونها ويقرأونها ويسألون عنها عند الباعة في كل صباح . إن استمرارها من ديمومتهم وتوقفها من انقطاعهم (الجمهور) .

خامساً : إن لهذه الجريدة خطاً سياسياً واجتماعياً وثقافياً معيناً يشترك كثيرون في سَنِّه وادارة اتجاهه وهو إلى ذلك ، يمثل آراء ومواقف ومشاعر عدة يشترك فيها الكثير من القراء والجمهور .

سادساً : ثم إن لهذه الجريدة موقعاً هاماً لا في الحياة العامة (في هذا البلد) وحسب بل في تاريخ النشاط الصحفي الرائد لهذا الشعب . بل ان قصة حياة هذه الجريدة قد اتخذت لها موقعاً في صلب تاريخ لبنان وهذه المنطقة لما كان لها من دور بارز في تشكيل الرأي العام وتوجيه سياسة الحكام .

سابعاً : ثم ماذا نقول عن وسائل الاتصال من سلكية ولاسلكية ، وعن وسائل التعبير من كلمات وصور وعن مناهج استقصاء المعلومات وأساليب نقلها الى الجمهور القارىء ؟ ماذا نقول عن اللغة التي تصدر فيها هذه الجريدة ؟ كل هذه المقومات حصيلة مجهودات جماعية بينذاتية تاريخية لا حصر للمشتركين فيها ولا احصاء .

ثامناً : من خلال هذه الجريدة وأفقها البينذاتي أجد نفسي ، إذاً ، مُطلاً على آخرين يحاولون الاتصال بي من خلالها . وهم يحاولون الاتصال بي بغية تبليغي رسالة معينة (الكسب المادي كغاية يندرج أيضاً في الأفق البينذاتي لهذه الجريدة) .

أما الغاية من هذه الرسالة فهي مساعدتي (أو دفعي في بعض الحالات) باتجاه تكوين رأي معين واتخاذ موقف محدد ـ على انه الصحيح . لكن هل هو الصحيح ؟ هل هو الصادق ؟ هل هو الأكيد ؟

إذا كان الرأي ما يتكون عندي ، على هذا الصعيد ، من خلال الافق البينذاتي لهذه الجريدة فإن عملية الرد الفنومنولوجي غايتها تحويل الرأي إلى رؤية أصلية ، إلى عيان حتمنطقي . إن الأفق البينذاتي لهذه الجريدة الذي من خلاله أكوِّن قناعاتي ويقيناتي في الموقف الطبيعي (آرائي) يتحوّل ، في

الموقف الترانسندنتالي ، إلى مثار للشك ، وبالتالي إلى مدعاة لتطبيق عملية الرد والتعليق بالنسبة إلى مضامينه .

وبذلك يتضح لنا دور هام آخر للرد الفنومنولوجي : أنَّ تحويل الرأي إلى رؤية (وهو الغاية من الرد) هو ، بالنهاية ، عملية استملاك فردي . بهذا المنظار يبدو لنا الرأي انتاجاً جماعياً . إنّه أرض مشاع . ملك الكل وليس ملكاً لأحد . انني أستطيع التنقل في بستان الآراء كما أشاء : أقتطف ما يحلو لي وأترك الآخر . أتذوق البعض منه وأرمي البعض الآخر . آكل البعض منه وأبصق البعض الآخر . حتى الذي أكلته أستطيع أن أتقيأه بعد قليل ـ لأعطي مكانه لجديد يستهويني الآن أكثر . أستطيع ان أحتفظ به لنفسي وأستطيع ان أوزعه على آخرين .

أما الرؤية فهي ملك خاص ، ملكية شخصية بالمعنى الصارم لهذه الكلمة . ذلك لأن الرؤية عيان بديهي حتمنطقي غايته ليست قطف الثمار (أدلجة الأفكار) ، بل التحقق من الجذور ـ عيانياً ، أي شخصياً وفردياً .

من خلال كل هذه النقاط المدرجة أعلاه يتضح لي ان هذه الجريدة الملقاة على الطاولة أمامي ليست مجرد بنية تركيبية خاصة بي وبأفعالي القصدية . إنها بالحري تتقوم في وعيي الترانسندنتالي كتضايف نواطي نماطي يشهد لي عيانياً من خلال آفاقه المختلفة على كون هذه الجريدة « غريبة » عني ، كمنتوجة بينذاتية وكموجود بينذاتي يمكن لكل امرىء الوصول اليه والحصول عليه ، وذلك بصفتها موضوعاً من موضوعات هذا العالم(٢٤) .

ـ ٢١ ـ

كنا في معرض الحديث عن الآفاق المختلفة لهذه الجريدة بصفتها تضايفاً قصدياً ترانسندنتالياً (نواطياً ـ نماطياً) ـ خصوصاً بالنسبة للجانب النماطي (الموضوعي) لهذا التضايف .

---

(٢٤) المرجع أعلاه ، ص ١٢٣ .

ولأن العلاقة بين الجانب النواطي والجانب النماطي هي علاقة تضايفية لم يكن بوسعنا حصر الكلام في الجهة النماطية دون التعرض ، من خلال ذلك ، إلى الجهة النواطية في كثير من الأحيان .

ورغم ذلك فان الكلام عن الجانب النواطي لأفعال الوعي لن يتخذ شكل كلامنا ، أعلاه ، عن جانبها النماطي بآفاقه الأربعة ـ إلا على نحو انتقائي وعابر .

إننا نفضل الكلام عن هذا الجانب النواطي بصفته حضور الأنا حضوراً فعلياً في أفعاله أي بصفته الجانب الفعلي والفعّال في حضور الأنا في أفعاله . إن النواط هو إذاً فعل الأنا الترانسندنتالي الذي يتخذ ، من حيث هو فعل ، « مفعولاً » معنوياً يتضايف اليه ونسميه نماطاً أو موضوعاً قصدياً .

لكن ذلك يعني ان الوعي ، بصفته تضايفاً نواطياً ـ نماطياً هو ، أولاً ، فعل انتاج يتضايف الى منتوجه ، وهو ثانياً ، بصفته فعلاً ، منتوجة من إنتاج الأنا الترانسندنتالي . من هنا ان علاقة الأنا الترانسندنتالي بموضوعاته القصدية أو بأوضوعاته القصدية هي ، بمعنى من المعاني ، علاقة انتاجية ، وهي ، إلى ذلك ، علاقة انتاجية بالتوسط .

إن انتاج الأنا لموضوعاته على نحو قصدي (في تضايف نواطي - نماطي) فعل يسميه هوسرل تقوُّم الموضوعات القصدية في أفعال الأنا الترانسندنتالي (Konstitution) .

تاريخياًكان كانط أول من جعل من « التقوّم » مسألة فلسفية . ومن الممكن القول أن فلسفته الترانسندنتالية هي ، في جوهرها ، نظرية تقوّم الموضوعات بالنسبة للمعرفة ، أي وضع المبادىء القبلية لامكانية معرفة الموضوعات . من هنا تمييزه بين المبادىء التقوّمية أو القوامية (Konstitutiv)

في الادراك (القـوة الفـاهمـة Verstand) والمبـادىء التنـظيميـة أو النـظاميـة (Regulativ) في العقل (Vernunft) . ان المبادىء القوامية هي أسس امكانية المفـاهيم (Begriffe) التي بدونها لا يمكن حـدوث التجـربـة . هـذه المبـادىء يسميها كانط مبادىء الفهم الخالصة[٢٥] .

أما مبادىء العقل الخالص فلا علاقة لها بـامكانيـة معرفـة الموضـوعات (التجربة) ، بل هي مبادىء تنسيق الوحدة (الوحدة النسقيـة) (Systema-tische Einheit) بين كثرة المعارف التجريبية اطلاقاً[٢٦] . هذه المبـادىء هي مجرد قواعد ، إذاً ، لتحديد استمرارية التجربة ونطاقها[٢٧] .

المهم في الأمر ان كانط ربط بين مفهوم التقوُّم وقيمة المعـرفة ، أي انـه جعل من التقوّم نظرية في اليقين منْ حيث هو رسـوّ المعرفـة على أسس قبليـة ترانسندنتالية .

أما هوسرل فاننا نجد عنده مفهوماً آخر للتقـوّم . وهذا المفهـوم ، على ترانسندنتـاليته وارتكـازه في البنية القبليـة للوعي ، لا يعني المعرفـة من حيث قيمتها الصدقيـة فقط[٢٨] . ليس هو ، بـالدرجـة الأولى ، نظريـة في الأسس القبلية لليقين . انه بالحري تقوُّم الموضوع القصدي ذاته من حيث هو منتوجة « ذاتية » ، أو إنجاز من انجازات الذات الترانسندنتالية وأثـر من آثار حيـاتها الفعلية والفاعلة .

---

(٢٥) راجع ، كانط ، « نقد العقل الخالص » ٦٩٢ ب .

(٢٦) المرجع اعلاه ، ٦٩٩ ب .

(٢٧) المرجع أعلاه ، ٥٤٤ ب .

(٢٨) إن هذه القيمة الصدقية للمعرفة هي من مشاغل مسألية التقوّم عند هوسرل ايضاً . لكنها عنوان قائم بذاته (« العقل واللاعقل كعنوانين متضايفين إلى الكينونة واللاكينونة ») . هذا ما يشير اليه هوسرل ذاته في مطلع التأملة الثالثة من كتابه المشار اليه أعلاه « تـأملات كـارتيزيـانية » . إذاً فمعنى التقوّم الذي نقابله نحن هنا مع مفهوم كانط للقوم هو تقوم الموضوع القصدي اطلاقاً ، والذي يشكل موضوع التأملتين الاولين من « تأملات كارتيزيانية » .

فإذا كان التقوّم عند كانط تقوماً نقدياً من شأنه تبرير التجربة قبلياً وابراز موضوعية شروطها وأحكامها الذاتية فان التقوّم عند هوسرل من شأنه ابراز الاطار الذاتي لكل تعينات الموضوع ، أو ابرار المنشأ الذاتي الترانسندنتالي لكل موضوع بصفته متعيناً كمعنى قصدي في أفعال الذات الترانسندنتالية

من هنا أن كلا التقوّمين ، عند كل من كانط وهوسرل ، نماطي . لكن في حين ان نماطية التقوّم عند كانط لا ترد في هذه التسمية وتكمن في ضمان موضوعية الحكم وتبرير تعلّق هذا الأخير ، قبلياً ، بموضوعات التجربة فإنها ، أي نماطية التقوّم ، تكمن عند هوسرل في إبراز تعلق الموضوع كنماط بالنواط الخاص به ، أو في إبراز العلاقة بينهما كتضايف قصدي[٢٩] .

-٢٢-

لنعد إلى التقوّم بصفته فعلية النواط في انتاج نماطه . إن معنى الانتاج يخضع لتنوع واسع ، وهو معرّض ، بالتالي ، للانفلاش . ولقد كان ، حتى الآن ، موضع تفسير واجتهاد لدى كثيرين ، مما يتعذر الاحاطة بكل جوانبه في هذا البحث .

لذلك فإننا سنبقى على صعيد العموميات ، ولو لم يحل ذلك دون التفسير والاجتهاد . وسنحصر كلامنا عن هذا الموضوع في النقاط السبع التالية :

أولاً : إن التقوّم عند هوسرل ليس انتاجاً بمعنى « التشكيل » ، إذا أخذ التشكيل بالمعنى الأرسطي الميتافيزي أو بالمعنى الكانطي الابستمولوجي .

---

(٢٩) هنا تجدر الاشارة إلى أن الانتقال ، عند هوسرل ، من تقوّم الموضوع القصدي اطلاقاً (كمعنى) إلى مسائل التقوم المعرفي (قيمة الصدق) لا تخرج عن نطاق البنية القصدية بصفتها - تضايفاًنواطياً - نماطياً راجع « تأملات كارتيزانية » أعلاه ، ص ٩١ - ٩٢ .

فهوسرل ، رغم قربه من برنتانو (الأرسطي النزعة) كان أقرب إلى افلاطون منه إلى أرسطو . إن الوعي ، عند هوسرل ، لا يتخذ ، في انتاجه لموضوعاته ، مادة من خارج الوعي ، مادة وجودُها مفارق (من حيث معرفته) لأفعال الوعي[٣٠] . وهذا هو المعنى الأعمق لقصدية هوسرل ، الذي يفرقها جذرياً ـ بين ما يفرّقها ـ عن قصدية برنتانو وغيره من القصديين .

بكلمات أخرى : ان العلاقة بين الشكل والمضمون في عملية التقوّم الهوسرلي هي علاقة وحدوية عضوياً بحيث لا يصار فيها إلى « تركيب » الموضوع (الشكل والمضمون) في أفعال ترانسندنتالية خاصة (كانط) . من هنا أن عملية الأدراك الحسي مثلاً لا تنشأ وتتكوّن من خلال اضفاء العقل أشكاله القبلية (ذاتياً) على معطيات حسية تنقل اليه من شيء موجود بحد ذاته خارج الوعي . هذه العملية الادراكية ليست نتيجة تعاون تركيبي بين قوى مستقلة ذات وظائف مختلفة في العقل ، بل هي فعل عياني موحّد ـ ولو مؤسّس (Fundiert) وأحياناً متدرج الطبقات ـ « يعطي » موضوعه ككل على نحو يتداخل فيه الشكل والمضمون على نحو مقولي حسي موحّد بحيث لا يكون شكل بدون مضمون ولا مضمون بدون شكل .

إن الحسّ (Sinnlichkeit) عند هوسرل عنوان ، على حد تعبير فلهلم سيلازي ، لمجمل مضمون الموضوع الذي يُعطَى في فعل الادراك الحسي بكل غنى موضوعيته[٣١] . أي أن الموضوع ليس مجرد تجمع من الانطباعات عن شيء موجود بحد ذاته في منأى عن امكانية المعرفة ، ليس هو مجرد محسوس تسبغ عليه القوة المدركة تعيناتها الخاصة في ما بعد ، بل هو منذ البداية متعين عيانياً بكليته بحيث يُعرف كواحد كلي .

---

(٣٠) وهذا من شأنه أن يستبعد امكانية بقاء المتوجة بعد انقضاء فعل الانتاج .

(٣١) Szilasi, W., Einfuehrung in die Phaenomenologie Edmund Husserls, Niemeyer Verlag, Tuebingen 1959.

بهذا المعنى التعيُّني يطلق هوسرل على الموضوع اسم Sachverhalt . فهذه الكلمة تسمي الموضوع بما هو قابل للتعين كلياً . وعلى أساس هذا التعينُ الاستنفادي للموضوع يمكننا ان نفهم كيف يتقوّم الموضوع نواطياً ـ نماطياً (النواط هو فعل التعيين ـ إذا شئت) بآفاقه المختلفة ، وخصوصاً الأفق الداخلي منها : كل ما في الموضوع ، كما سبق القول ، يُرى (قابل للتعينُ) وليس فيه أي شيء مما لا يُرى .

ثانياً : إن التقوّم عند هوسرل ليس انتاجاً لموضوع من لا شيء . وهو انتاج بقدر ما ان الانتاج دائماً انتاج شيء من شيء .

إن هذا الانتاج القصدي عند هوسرل ليس مجرد « انتاج ذاتي » من قبل الوعي . فالوعي ، إذا جاز لنا التشبيه ، لا « يُنَسِّل » خيطان قماشته ليعيد حبكها موضوعاً قصدياً له . انه لا يسلخ جلده الخاص ليعود الى تكتيله موضوعاً له من جديد ، أو إلى تفصيله سترة قصدية يوري تحتها عورة اكتفائه الذاتي . إنَّ الوعي ـ اذا شئت ـ ليس ضرباً من مصّ الإصبع أو التلذُّذ الذاتي .

إن الوعي يعي ، على كل حال ، من خلال أفعاله القصدية (تضايفاته النواطية ـ النماطية) . أما أفعاله القصدية هذه فأساسها الأعمق دائماً عيان حسي ، « يعطي » الموضوع بذاته وبكليته ـ ولو على نحو منظوري من خلال الإحالة .

وهوسرل يُصرُّ ، من جهة أخرى ، على كون العيان نمطاً ماهوياً لكينونة الوعي . فكيف يُعقل ، بالنسبة لمن يفهم معنى العيان ، ان يكون موضوع العيان من افرازاته الذاتية صرفاً ؟ كيف يمكن أن يكون موضوع العيان مجرد نتيجة لفعل عيانه ؟ ألا ينبغي ان يكون موضوع العيان ، كما نفهم العيان عموماً ، متقدماً على فعل عيانه ، وأن تكون نتيجة العيان ، بحكم معناها ، متأخرة عنه ؟ لذلك ينبغي القول ان الموضوع المتقوّم في أفعال الوعي ليس مجرّد نتيجة لفعل التقوّم .

ثالثاً : إن التقوّم عند هوسرل هو انتاج الوعي لموضوعه القصدي بقدر ما أن الانتاج « تحضير » لموضوع . وللتحضير هنا معنى مزدوج . فهو ، من جهة أولى ، تجهيز الموضوع نواطياً ـ نماطياً للادراك ، أي ـ إذا شئت ـ إنارة الموضوع كنماط يضيئه اشعاع نواطه ، وهو ، من جهة ثانية ، إحضار الموضوع في سياق زمني خاص يصل ذروة عينيته (Konkretion) في حضور الموضوع ذاته في الحاضر .

هنا نرى كيف يتقوّم الأفق الزمني نواطياً كأفق نماطي للموضوع (للموضوع بصفته نماطاً مباطناً في فعل الوعي) . فكل عيشوشة (Erlebnis) لها زمنيّتها المعيوشة (Erlebniszeitichkeit) . وهذه الزمنية غير الزمنية الموضوعية ، زمنية الموضوعات العالمية ، على حد تعبير هوسرل[٣٢] . هذه الزمنية المعيوشة هي زمنية الموضوع : فقط بقدر ما ان الموضوع نماط يتقوّم في نواط قصدي له زمنيته المعيوشة . أي ان الزمنية المعيوشة هي زمنية الموضوع . فقط بقدر ما ان الموضوع نماط يتقوّم في نواط قصدي له زمنيته المعيوشه . أي ان زمنية الموضوع القصدي (النماط) هي زمنية نماطية تتقوّم نواطياً في الوعي . من هنا معنوية الحديث عن الأفق الزمني للموضوع القصدي . فالأفق الزمني للموضوع كنماط قصدي هو ، في عمقه ، أفق نواطي يتمظهر في أفعال واعية معينة كالتذكر (Wiedererinnerung) والحفظ (Retention) والاطلال (Protention) والتوقع (Vorerwartung) . ان زمنية الموضوع القصدي (النماط) هي الزمنيةالمعيوشة في هذه الأفعال بما لها من آفاق ماضوية ومستقبلية . إنها زمنية الحضور[٣٣] .

كأن الوعي هنا عين تضيء موضوعات رؤ يتها بذاتها ، فلا يرتهن عيانه

---

(٣٢) هوسرل يسمي الزمنية الموضوعية ، او زمنية الموضوعات العالمية (بالمقابلة مع زمنية الموضوع كنماط نواطي معيوش) « انحاء الظهور الوقتية » ، (Temporale Erscheinung sweisen) راجع أعلاه ، ص ٨١ .

(٣٣) راجع شرحنا لوعي الزمن عند هوسرل كما ورد في الفصل السابق

بضوء مفارق له . كأن الوعي لا يدخل لقمة إلى جوفه ما لم « تحضرها » له يداه أولاً . هكذا يبدو الوعي فاعلاً ومنفعلاً بآن . وفي ذلك يكمن معنى هام جداً للتقوّم .

رابعاً : إن التقوُم عند هوسرل انتاج بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة كما ينطق في اللغة اللاتينية (Productio) . هنا الانتاج دفع الشيء إلى الأمام « وتقديمه » إلى قدَّام . إن التقوّم بهذا المعنى يشير إلى دور الوعي ونشاطه الفعلي في تقديم الموضوعات ودفعها إلى الأمام (أمامية الأفق الداخلي ينبغي ان تفهم من هذا المنطلق) حيث تتسع له معاينتها ورؤ يتها . بل إنّ التقوّم يشير هنا إلى اضفاء الوعي على موضوعاته طابعاً أمامياً من خلال فعل معاينته (عنيه) ورؤ يته لها . فالمعاين والمرئي يتسم ، بمعنى هام جداً ، بطابع أمامي ، وذلك بصفته مرئياً .

خامساً : إن التقوّم عند هوسرل انتاج بقدر ما أن الانتاج فعل عطاء وتقدمة . عندما « يأخذ » العقل نسميه (نسمي نشاطه) معرفة . وعندما يعطي نسميه وعياً . ووعياً نسمي العقل عندما ينطلق . أما عندما يصل فنسميِّه إدراكاً . الوعي يسرّح المعاني امكانيات . أما المعرفة فتَعْقُلُها ، بل تعتقلها في خانات الصدق والكذب .

إن الانتاج كمعنى للتقوّم يعني ، على هذا الصعيد ، أنَّ العقل لا يأخذ إلا من عطاء الوعي . وهو لا يجد أمامه إلا ما « أمَّمته » و « قدمته » له أفعال العني . وهو لا يدرك إلا ما كان قد انطلق منه . والوجود (مباطناً في الوعي كان أم مفارقاً له) لا يخرج عن هذا النطاق . من هنا أيضاً رزوحه (في الفنومنولوجيا الترانسندنتالية) تحت عبء التهمات أحياناً : تهمات المباطنة (الكمون) والانانة . لكن ما همَّ ؟ فهل يتمتع الوجود ، اذا فارق كل انحاء الوعي الممكنة ، بمعقولية أكبر ؟ أليس الوجود نمطاً من أنماط الكينونة ، والكينونة دائماً متعينة (دائماً كذا) ؟ والتعينّ ، أليس دائماً تضايفاً نواطياً ـ نماطياً من انتاج قصدية الوعي ؟

لذلك فإن الوجود هو ما يجده العقل بين عطاءاته الخاصة . وبهذا المعنى العربي للوجود (الذي هو أيضاً معناه الفنومنولوجي) كل أنماط الكينونة « وجود » . كلها مما يجده العقل بين عطاءات الوعي . أما الفروقات القائمة بين أنواع الكينونة وأنماطها (بما فيها « ما يسمى » بالوجود المفارق للوعي) فهي بدورها من عطاءات الوعي وأفعاله القصدية .

سادساً : إن التقوّم عند هوسرل انتاج بقدر ما أن الانتاج يفترض حصوله منتجاً . وهنا اشارة واضحة إلى عمل الأنا الترانسندنتالي ودوره الفعّال في انتاج موضوعات الوعي والمعرفة من خلال أفعاله القصدية . إن الوعي عند هوسرل ليس ، كما بالنسبة لهيوم ، رزمة من الأدوار تُمثّل على مسرح وهميّ بدون ممثلين ، بل هناك ، عند هوسرل ، ذات تفعل في أفعالها ، وأنا يعمل في أعماله . إنّ أفعال الأنا تتقوم فيه . اما هو ذاته فيبدو لهوسرل متسماً بطابع التقوّم الذاتي ، وبالتالي ، بطابع القِوَام الذاتي ، مما يحوّله من الاعتلال (Kausalitaet) إلى التعليل (Motivation) ، ويجعل منه عاملاً (Agent) يتسم بطابع المرجعية الذاتية . من هنا امكانية حريته وتحرره . من هنا امكانية سؤاله ومسؤوليته عن ماضيه وحاضره ومستقبله ـ بما لهذا التاريخ من أبعاد بينذاتية .

سابعاً : إن التقوّم عند هوسرل انتاج بقدر ما أن انتاج الموضوع هو أيضاً اعادة انتاج المنتج لذاته . فالعامل لا يكون منتجاً ، بهذا المعنى ، إلا بقدر ما يوفَّق إلى إحكام التلاحم بين عمله ومنتوجته ، إلا بقدر ما يكون انتاجه تعبيراً عما يختلج في ذاته من امكانيات ومضامين ذاتية ، إلا بقدر ما يكون انتاجه لمنتوجته إعادة انتاج لذاته ، بدلك تصبح المنتوجة موضوعاً إد تمسي موضعة لذات المنتج (التي إذ ذاك تتموضع فيها) .

من هذا المنطلق للتقوّم نقول : كل معنى هو معنى بقدر ما هو معنيٌّ من عني عان . بذلك لا يبقي لي أي معنى إلا بقدر ما أعنيه أنا . ولا يبقى لي أي مفهوم إلا بقدر ما أفهمه أنا . ولا يبقى لي أية قيمة ، إلاَّ بقدر ما تتقوّم

في أفعـالي التقويمية . ولا يبقى لي أي موجـود إلا بقـدر مـا « أجـده » أنـا . (التقوّم كاستملاك) .

وليس شيء من هذا كله من باب الأنانة أو من باب الخلق من عدم ، بل كله من قبيل المشاركة الحثيثة في« تَمْعِيْن » معانيّ ومفهمة مفـاهيمي وتقويم قيمي ووجدان موجوداتي .

بذلك تصبح هذه المعـاني معنويـة بالنسبـة لي ، وهذه المفـاهيم مفهومة بالنسبة لي ، وهذه القيم قَيِّمة بالنسبة لي وهـذه الموجـودات موجـودة بالنسبـة لي .

لكن هل هي كذلـك بالنسبـة لي فقط ؟ طبعاً لا . فهي عنـدما تتقـوّم (كذلك) بالنسبة لي في أفعالي القصدية تتخذ ، في تقوّمها بالنسبة لي ، آفـاقاً بينذاتية تجمعني بالآخرين في شراكة بينذاتية . كل هذا مرده إلى أن ذاتي ذاتها تتقـوّم بدورهـا (في ذاتي) لا بصفة الأنـانة الـذاتية ، بـل كذات بينـذاتية ، أطل ، من خلالها ، ماهـوياً عـلى آخرين . وهـذا يعني أن لأفعالي القصـدية بالضرورة ، آفاقاً بينذاتية تعيد انتاج ذاتها في موضوعاتها النماطيـة ، ومن بين هذه الموضوعات المتقوّمة ذاتي أنا وذوات الآخرين .

- ٢٣ -

كل هذا يتقوّم وينكشف ويتموضـع في كمون الـوعي الترانسنـدنتالي ، كله ينتج في أفعال الوعي القصديـة . إلاّ أن ذلك ، كـما سبق القول ، ليس من شـأنه أن يحجب العـالم عني . العكس هو الصحيـح . فـأنـا منذ البـدء « أجـد » نفسي في العـالم . والـردّ الـذي كـشف لي عـن بنيـة الـوعي الترانسندنتالية بتضايفاتها النواطية ـ النماطية وآفاقها العالمية والبينداتيـة لم يكن من شأنه أن أخرجني من العالم أو عزلني عنه . إنَّ غاية رئيسيـة للرد تكمن في أنْ أرى من خـلالـه العـالم الأصـلي الـذي سمـاه هـوسـرل « عـالم الحيـاة » (Lebenswelt) ، أن أراه كما هو (إنما ليس بحد ذاتـه) ، أن أرْفَعه من تحت

أنقاض « الاحكام المسبقة » على اختلاف انواعها وطبقاتها المتراكمة فوق وجه هذا العالم « الخام » عبر التاريخ(٣٤) .

لكن هذه الغاية ليست ، رغم أهميتها الفنومنولوجية ، الغاية القصوى من الرد الترانسندنتالي . فهناك ، بالنسبة إلى هوسرل على الأقل ، غاية أبعد لا يجوز التوقف ، في نظره ، قبل تحقيقها . هذه الغاية هي الكشف عن الأنا الترانسندنتالي بصفته الأساس الاول لكل تقوّم ممكن بما فيه تقوّم « عالم الحياة » وقوانينه القبلية(٣٥) .

في آخر كتاب كبير له(٣٦) يقول هوسرل ما معناه أن « عالم الحياة » هو « تجربتنا الاولى » للعالم . من هنا أن السؤال « الأخير » في موقف الرد لا بد وان يتناول « المجرِّب الاول » . لكن اصرار هوسرل على طرح هذا السؤال لا يقابله وضوح تام في الاجابة عليه . فما هو هذا الأنا الأول الذي يسميه هوسرل « الأنا الخالص » ؟ .

فهل هو البدن ؟ هل هو النفس ؟ هل هو العقل ؟ هل هو في البدن ؟ هل هو في العالم ؟ هل يُرصَد ؟ هل يُستبطَن ؟ هل يعاين ببداهة ؟

---

(٣٤) لنلاحظ هنا أن هذا العالم الاصلي (Lebenswelt) بالرغم من كونه عالم البدن الحسي (أُدرِكُهُ من خلال بدنيتي) ليس عالماً حسّياً هيومياً (عالم تلاحق الانطباعات) ولا هو عالم كانط الحسي القابع تحت المقولات القبلية انه ، بالحري ، ورغم تعلقه بذاتي وكونه ، من خلال الرد ، تضايفاً نواطياً ـ نماطيا في قصديتي (بل بسبب ذلك) ، عالم موضوعي يتسم بقوانين قبلية هي ، بالنتيجة ، القوانين الماهوية للادراك ذاته . مثلاً فالكرسيّ الذي أراه أمامي الآن (كتضايف نواطي ـ نماطي معلّق الوجود من خلال الرد) ادركه كشيء في هذه الغرفة ، كموضوع له خلفية عالمية يتميز بنتوئه عنها . ومن جهة أخرى فأنا أدركه كموضوع على أرض الغرفة ومرتبط بها ، بالتالي ، من خلال علاقة علية . فعندما أدرك موضوعاً معيناً على النحو أعلاه ، يتسم هذا الموضوع قبلياً (من خلال ادراكي له في تعلقه مع العالم على نحو النتوء ونحو الاعتلال) بصفة « موضوع مادي » .

(٣٥) تجدر الاشارة هنا إلى أن الفنومنولوجيين الفرنسيين (والناطقين بالفرنسية عموماً) أمثال مارلوبونتي وده فالن وروبرشت يفضلون التوقف بمسيرة الرد عند الكشف عن « عالم الحياة » .

(٣٦) Husserl, E., Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendentale Phaenomenologie, hrsg. V.W. Biemel, 1954. (Husserliana Bd. VI)

هذه الأسئلة وغيرها مما ينبغي طرحه على هذا الصعيد هي من صلب مسألية الأنا الترانسندنتالي . بعض هذه الاسئلة من طرْح هوسرل ذاته ، وبعض منها ينبغي طرحه عنه . أما بعضها الآخر فيمكن طرحه عليه .

لكن من الواضح أن هذا الفصل ليس المجال الأصلح للتطرق إلى مسألية الأنا الترانسندنتالي . فهي جديرة بفصل يخصص لها ، سيما وانها ، بين قطاعات الفنومنولوجيا الترانسندنتالية ، الأكثر إثارة للجدل . في نهاية المطاف يبدو لنا أن كل سؤال عن ماهيّة (ما هو) الأنا الخالص سوف يكون مثاراً صاخباً للأخذ والرد وكل سؤال عن « منهيّة » (من هو) هذا الأنا سوف يقفز إلى أحضان الميتافيزياء . وفي كلتا الحالتين يفقد الرد الفنومنولوجي عيانيته الثمينة ويفارق « عالم الحياة » .

من هنا تفضيل الكثيرين ، من الناطقين بالفرنسية وبغيرها ، التوقف بمسيرة الرد الفنمنولوحي الترانسندنتالي عند الكشف عن « عالم الحياة » لئلا يأتي عبور المسيرة الترانسندنتالية عن هذا العالم النواطي ـ النماطي تمهيداً لعبور الأنا الترانسندنتالي الخالص عن العالم ومنه . وبالفعل فهذا ما يبدو حاصلاً ، في النهاية ، عند هوسرل ذاته .

الفصل الثالث

منهج الظاهراتية المتعالية

إن بحثنا هنا يتمركز حول ثلاث نقاط ، هي ، بدورها ، ثلاثة اقطاب موضوعية في السيرورة الفنومنولوجيَّة . والسيرورة الفنومنولوجية مسيرة تنساق في اطار محدَّد تتخذ ، ضمنه ، بداية اولى وطريقاً متعرجاً ومنتهى اخيراً . غايتنا هنا أن نواكب هذه المسيرة ، بل الالتحاق بحركيتها ، نعية وصفها من موقع متحرك ومترجح بين المواكبة والالتحاق .

سوف نبدأ مع هوسرل ـ في بدايته الخاصة .

ونسير معه ـ على طريقه الخاص وطريقته الخاصة .

ولئن انتهى هو إلى ما انتهى عليه ، فسوف نُطِلُّ على منتهاه ـ ونتابع الطريق .

بكلمات اخرى : إن البداية عند هوسرل هي **البداهة** ، والطريق هو **التعليق والردّ** . اما المنتهى فيكمن في الوقوف على عتبة ارض ميعاد جديدة تطل على عالم من الماهيات ، على هرم ـ إذا شئت ـ من الايدوسات الماهوية يتربع الأنا الخالص المطلق على قمته كمتقوِّم وحيد واخير للمعنى ـ لكل معاني الكنيونة وابعاد الوجود والقيم .

إن البداية ، عندهوسرل ، هي ما يسميه « عالم الحياة » ، فردوس(*)

(*) هذه الكلمة « فردوس » هي للكاتب ، وليست لهوسرل .

البداهات الاولى وارض الادراك الإنَّويّ « الساذج » . و « الإنَّويّ » من الإنِّيَّة والانطلاق من واقع الوجود ، بل من وقائعه المختلفة . اما الطريق فهي « العودة » التاريخية الشاقة ، بعد السقوط من هذا الفردوس في تاريخ الغموض والشك : لا إلى نفس الفردوس عينه ، بل إلى نعيم البداهة الحتمنطقية المؤسَّسة واليقين الاخير . وهذا هو المنتهى : تأسيس كافة العلوم « التاريخية » في نعيم هذا اليقين الاخير .

هل في هذا « الخروج » من فردوس السذاجات الاولى ومن عالم الحياة المفطورة على الإنِّيَّة و « الايجاد » إلى تأملية تاريخ الادراك الماهوي والعِلم الأَنَّوي (والأَنَّوي : مِن أنَّ ـ الشيء ـ كذلك ، مِن تَعَيُّنِهِ في كينونة معنوية) ـ قلت هل في هذا الخروج وجه آخر لاسطورة العداء بين شجرة الحياة وشجرة المعرفة ؟ إذ ذاك فلماذا تجاهُل الكروبيم ولهيب السيف المتقلِّب شرقيَّ فردوس الحياة ؟ هل يُراد هنا للمجد الانساني أن يُجمع من طرفيه إلى حد قلب الفصل الفردوسي بين الحياة والمعرفة إلى وصل تاريخي لكلتا القيمتين ؟

هل الخروج من فردوس الحياة إلى شجرة المعرفة الديكارتية التهيرة هو خروج من الوعي الساذج إلى مراحلية الوعي الذاتي الانساني الذي لن يكتمل ، فلا يتحقق الوصول إلى نعيم اليقين الاخير ، ما لم يكتشف الأنا ذاته في بينذاتية « حوَّائية » ويعمل باتجاه خلوصه من كل ما علق باهدابه من أدران تمرحل « قايينية » التاريخ فيتبلور هذا الأنا في وعيه الذاتي ويتموقف على التاريخ كالأنا الخالص المطلق ؟ إذ ذاك فهل يُرفع الخجل ؟ وهل هذا خلوص ام خلاص ؟ هل هو الاستبصار الديني الاول يتبلور على صعيد فلسفي ؟ ام أنه غراب الفلسفة يعود ، عند المساء ، إلى فلك نوح ؟

هذه الاسئلة وغيرها مما يشاكلها تربض في اساس هذا البحث من دون أن يؤدي ذلك إلى جعل غاية هذا البحث في الاجابة عنها . لقد أدرجناها في مقدمة هذا البحث لغاية مفارقة له وبغية موقعته ، رغم غايته الوصفية

والعَـرْضِية ، في خط استشكـالي وسياق فكـري نضمره كمسـار تتمـرأى فيـه مسيرتنا الفكرية كما نستشعر سيرورتها ونستبصر وجهة سيرها .

اولاً : البداية

إنَّ العلم ، كما يقول هوسرل ، « يطلب حقائق بحيث يثبت صدقها نهائياً بـالنسبة لكـل انسان وفي كـل زمان . وبمـوجب ذلـك فهـو يـطلب اثبـاتـات (Bewachrungen) من نوع جديد تُساق حتى الاكتمـال . وعندمـا لا يتمكّن العلم في الواقع ـ وهذا امر لا بدَّ للعلم من الاقتناع به في نهاية المطاف ـ من النفاد إلى تحقيق نَسَق من حقائق مطلقة ، مما يضطره ، مكرَّراً ، إلى التعديـل من حقـائقه ، فهـو يتبـع ، رغم ذلـك ، فكـرة الحقيقـة المـطلقـة او الحقيقـة الاصيلة علميـاً وينـطلق ، بمقتضى ذلـك ، في افق لا متنـاهٍ من التقـريبـات الساعية باتجاه تلك الفكرة . بهذه التقريبات يعتقـد العلم أن بامكـانه تخـطي ادراكات الحياة اليومية وتخطي ذاته ايضا إلى ما لا نهاية . إلاَّ أن هذا يتم عن طريق تطلعه إلى كليّةٍ نسقيَّـةٍ للمعرفـة ، أكان ذلـك بالنسبـة إلى قطاع علميّ معين مغلق او بالنسبة إلى وحدة مفترضة لكليـة الموجـودات اطلاقـاً ـ ذلك في حـال كونها ممكنـة وواردة . إذاً ، ففكرة العلم والفلسفـة تنطوي ، من حيث قصدها ، على نظام للمعارف يتدرج من معارف سبَّاقـة بحد ذاتهـا إلى اخرى لاحقة بحد ذاتها . بالنهـاية فهي تتضمن ، إذاً ، بـداية وسيـاقاً متـأسسين في طبيعة الاشياء ذاتها بحيث لا يتم انتقاؤهما على نحو تعسفي »[١] .

بـذلك نـرى أنَّ فكرة العلم الاصيـل تتطلب بـدايـة اولى مـطلقـاً وأنَّ مطلقية هذه الأَوَّلِية تكمن في البدء من الاشياء ذاتها . هذا الكلام وجه آخـر للقول أن بداية العلم لا بد لها من أن تكون ، في نهاية المطاف ، مترسخة في اسـاس بديهي . من هنـا أن البداهـة هي ، باوسـع معانيهـا ، تجربـة لشيء

---

(١) راجـع Husserl. E., Cartesianische Meditationen (Husserliana, Band I) P 52- 53.

موجود لا من حيث واقع وجوده فحسب ، بل ايضاً من حيث تعيُّن وجوده على نحو معيَّن . بكلمات اخرى : إن البداهة هي تجربة الشيء من حيث إنِّيَّتُهُ و أنِّيَّتُهُ على حدٍّ سوىً[٢] . إنها ، كما يقول هوسرل ، رؤ ية عقلية ، او مواجهة عقلية للشيء ذاته -Es- selbst- geistig- zu- gesicht) (Bekommen)[٣] .

إلا أن البداهة ، وهي ، على كل حال ، الاطار الذي يحوي بالفعْل كل تجربة بالمعنى العادي والضيِّق لهذه الكلمة ، يمكنها أن تتفاوت ، من حال إلى آخر ، بالنسبة إلى درجات الكمال . إن الحياة العادية ، وهوسرل يسميها قبلعلمية ، تكتفي بدرجات مختلفة من البداهة . فالبنسبة إلى هذه الحياة القبلعلمية بما فيها من غايات ومآرب متغيِّرة ونسبيَّة يكفي ما هو متغيِّر ونسبيّ من البداهة واليقين . إلاَّ أن العلم الصحيح والمكتمل لا بد له من أن يتضمّن البداهة الكاملة ولو في شكل فكرة غائية تباطن في سعيه وجهده العلمي[٤] .

وسرعان ما يلجأ هوسرل إلى توضيح هذا الكلام فيبين لنا معنى نسبية البداهة وتفاوت كمالها من حيث الدرجات . « إن عدم الكمال » ، كما يوضح هوسرل ،«يعني عادةً عدم الاكتمال ، اي النظر من جانب واحد ، او غموض نسبي ، او انعدام الوضوح في حضور الاشياء والأنِّيَّات » (في

---

(٢) لقد المحنا في تصدير هذا البحث إلى الفرق الذي نعنيه بين الإنِّيَّة والأنِّيَّة . إنَّ الإنِّيَّة » لفظ عربيّ (او دخيل ؟) قديم استعمله بعض الفلاسفة العرب كالكندي وابن سينا . إنه يعني توكيداً لوقوع الوجود او تحققه العيني . لكن ما نقول عنه إنَّه (موجود) نقول عنه ايضا أنه (موجود) في تعيُّن معنويّ معيَّن . من هنا مقابلتنا نحن للإنية بالأنية معتبرين أنَّ في ذلك تعريباً واضحاً ومبرَّراً للمقابلة الهوسرلية ، في الالمانية ، بين Sein و So-sein . بذلك تصبح الأنِّية تعريبنا الخاص للكلمة الالمانية Sachverhalt (وهي ما يعني هوسرل عندما يقول So-sein) وقد استحالت ، حتى الآن ، ترجمتها إلى العربية بكلمة واحدة .

(٣) Cartesianische Meditationen, ibid., P 52

(٤) C.M., ibid , P 52- 53

انعطائها الـذاتي على حـد حرفيـة التعبير الهـوسرلي) ، « اي إثقـال التجربـة بعنـاصر من افعـال عَنيٍ مُسْبَق (Vormeinung) وعَنيٍ مُشْرِك (Mitmeinung) غير مُحقَّق[٥] .

بالمقابل فإن الاستكمال ، اي استكمال البداهة ، « يتم إذ ذاك كعملية تركيب لتجربات متوافقة تنتهي فيها افعـال العني هذه » (المسبقـة والمُشْرِكة) « إلى التحقق في تجربة فعلية . في هذه الحال تكون الفكـرة المتوافقـة مع هـذا الكمـال فكرة البـداهة التـطابقية (Adequation) ، عـلىَ أن تبقى الامكـانيـة مفتـوحة لاعتبـار هـذه البـداهـة المطابِقـة أمـراً يقـع ، من حيث المبـدأ ، في اللانهاية »[٦]

بذلك فإن البداهة الكاملة هي رؤ يـة الشيء ذاته من حيث إنِّيَّتـه ومن حيث مجمـل أَنِّيَّاتِـهِ على حـدٍ سوىً ـ ولـو أن تجربـة متّسقة ومكتملة من هـذا النوع تقع في نهاية غير منظورة ومنصوبة كمثال علمي .

ولئن كان التكامل والاكتمال يقعان ، بالنسبـة للبداهـة ، في نهاية غـير منظورة فإن للبداية البديهية وللبداهة البادئة ضربها الخـاص من الكمال . إن كمال هذه البداهة الاولى يتمتع في نظر العالِم ـ على حد تعبير هوسرل ـ بمنـزلة ارقى واجـلً من كمـال المـطابقـة . إن كمـال البـدايـة البـديهيـة هـو كمـال الحتمنـطقيـة ، وهي تـرجمتنـا الخـاصـة لكلمـة Apodiktizitaet . وممـا يثلج القلوب العلميـة أن هذا النـوع من البداهـة المطلقـة يمكن ظهـوره ايضـا في بـداهات لا مـطابِقة . إن البـداهـة الحتمنـطقيـة هي انعـدام مـطلق للشـك وهوسرل يفصّلها لنا كما يلي :

« كـل بداهـة هي ادراك ذاتي لموجـود معـينً إنْ من حيث إنِّيَّتـه او من حيث أَنِّيَّته . إنها إدراكه في نمط الـ « هو ذاته » . وذلك في تيقّن تام من هـذا

---

(٥) ibid., P 55

(٦) ibid

الـوجود من شـأنه أن يبـدِّد كـل شـك . إلاّ أنَّ تبـديـد هـذا الشـك لا يعني بالضرورة عدم امكانية رجوع البديهي في ما بعد إلى التعرض الى الشك من جديد ، او امكانية انكشاف الوجود كوهم . ولنا في التجربة الحسية امثلة على ذلك . إنَّ الامكانية المفتوحة امام العودة إلى قابلية الشك او اللاوجود رغم البداهة امر يمكن دائماً ادراكه مسبقاً ، وذلك عن طريق التأمل النقديّ في منجزات هذه البداهة . اما البداهة الحتمنطقية فلها خاصِّيَّة مميِّزة تكمن في أنها ليست مجرد التيقن اطلاقاً من إنِّيَّة الاشياء البديهية المعطاة فيها ومن أنِّيَّاتها ، بـل في كونها ايضا ، وفي الوقت نفسه ، تكشف عن ذاتها بواسطة التأمل النقديّ كاستحالة تصور عدم وجود هذه الاشيـاء استحالـة مطلقـة ، فينتفي ، إذ ذاك ، مسبقاً كل شك ممكن تصوره كشك فارغ من أيّ مضمون . هذا وإن بداهة التأمـل النقديّ وكذلك بداهة استحالة تصور عدم وجود الاشيـاء المعطاة لنـا في هذا اليقـين البديهي تتمتـع ، بدورهـا ، بهذا السمـوّ الحتمنطقي عينـه . وهكـذا بالنسبة لبداهة كل تأمل نقديّ على مستوى اعلى »[٧] .

انطلاقاً من مجمـل الاقتباسـات والتفاصيـل اعلاه ينـطرح السؤال عن عمـل الفلسفة . فـاذا كان العِلْم ، بصفتـه عِلْماً اصيـلاً ، ينـطلق من اسس بديهية ومُسَلَّمات لا تقبل الشك فايّ عمل يبقى للفلسفة ، سيَّما وأن هوسرل يصر بالحاح على تميّز الفلسفة برسالة خاصـة ودعوة فـريدة ليس اقـل ما فيهـا تأسيس العلوم على اسس بديهية مطلقاً ؟ طبعـاً لم يعد من الصعب ، بعـد ما قيـل اعلاه ، التعـرف إلى الجواب عـلى هذا السؤال . فـاذا كانت البـداهـة بداهات والبداهات متفاوتات من حيث اكتمالهن وكمالهن فإن عمل الفلسفـة لا بد وأن يكمن في السؤال عن البداهات ، حتى اذا ما لاحت هذه البداهـة الاولى مـطلقاً بـين هذه البـداهات ، حتى إذا مـا لاحت هذه البـداهة الاولى مـطلقاً في الافق اتخـذ الافق ذاته طـابـع البـدايـة وانتقـل البحث من صعيـد السؤال عن افق البداهة أو عن آفاق البداهة إلى السؤال عن بداهة الافق .

---

(٧) C.M., ibid., P 56

إن هذا الانعطاف من آفاق البداهة إلى بداهة الافق ليس من قبيل اللعب على الكلام . إنه معنيٌّ هنا بجدية تكاد تلاصق حرفيته ، سيما وأن « الأفق » تعبير من صلب الجهاز اللفظي الفنومنولوجي ، بل من الركائز الاساسية لهذا الجهاز(٨) .

هنا يواجهنا مفترق هام على طريق السيرورة الفنومنولوجية ، او كما يقول هوسرل ذاته ، على طريق الصيرورة الفلسفية . والمفترق هذا يؤدي بنا إلى اتجاهين مختلفين لم يترك هوسرل احدهما إلا وسلكه بذاته . ففي كتابيه « افكار حول فنومنولوجيا خالصة وفلسفة فنومنولوجية » (يعود إلى سنة ١٩١٣ ويشكل المجلد الثالث في مجموعة الهوسرليانا) و « تأملات ديكارتية » (يعود إلى سنة ١٩٢٩ ويشكل المجلد الاول في الهوسرليانا) يسلك هوسرل طريقاً ديكارتية يؤدي به إلى الكشف عن آفاق الأنا المتعالي ، وهو ، كما المحنا اعلاه ، المنتهى الاخير للطريق الفنومنولوجيّ بصفته المتقوِّم الاخير لكل معنى من معاني الكينونة والقيمة بما فيها المعاني المختلفة لتدرجات البداهة .

إلا أن هوسرل يعود في كتابه « ازمة العلوم الاوروبية والفنومنولوجيا المتعالية » (وهو يعود إلى سنة ١٩٣٥ - ١٩٣٦ ويشكل المجلد السادس في مجموعة الهوسرليانا) عن هذا الطريق الديكارتي إذ يعتبر قِصرَه بمثابة ضربة واحدة توصل المتأمل مباشرة إلى الذات الترانسندنتالية دون تفصيل مسبق وفي شفافية تبدو كأنها فراغ مضمونيّ لا يؤدي إلى اية نتيجة من شأنها أن تتخذ ابعاداً فلسفية حقيقية بالنسبة إلى امكانية تحقيق علم اساسي جديد تكونه الفلسفة(٩) .

---

(٨) راجع بشأن معنى « الأفق » وابعاده الفنومنولوجية الفصل الثاني من هذا الكتاب ، خصوصاً الفقرة ١٧ وصاعداً .

(٩) راجع Husserl, E., Krisis der europaeischen Wissenschaften and die transcendentale phaenomenologie Husserliana Bd VI P. 157- 158.

بذلك فإننا لن نسلك ، في هذا البحث ، الطريق الديكارتي ، وهو ، على كل حال لا يخلو من العمق الفلسفي ، إذ يعمل هوسرل من خلاله على تنقية التعليق (الشك) الديكارتي من الاحكام المسبقة والتيهان(١٠) . إننا ننوي ، إذ ذاك ، اعتماد كتاب « الازمة » ، وهو يشق طريقه إلى الذات المتعالية وسط ما يسميه هوسرل « عالم الحياة » .

إلا أننا لن ننسى هنا أننا ما نزال في المرحلة الاولى من مراحل الطريق . إننا ما نزال في البداية التي قلنا عنها مع هوسرل أنها ، كما ينبغي أن تكون حتى تكون فلسفية بالمعنى الحقيق ، بداية اولى مطلقاً ، او بكلمة هوسرلية اخرى ، بداية بديهية مطلقاً .

في كتابيه المشار اليهما اعلاه : « افكار » و « تأملات ديكارتية » يتوصل هوسرل مع ديكارت إلى « الكوجيتو » او الـ « انا افكر » بصفته البداية البديهية والاولى مطلقاً . وإذا بهذه البداية عتبة ، عند هوسرل ، عجز ديكارت عن تخطيها لِيُطلَّ من ورائها على عالم التفكير بصفته عالماً متعالياً ، عالماً وعيوياً ، يتضايف إلى العالم « الساذج » بكل ابعاده الوقائعية . هوسرل ، الذي صمَّم على عبور هذه العتبة ، اكتشف ، كما يبدو ، ارض ميعاد جديدة ، هي ارض الذاتية الترانسندنتالية المفعمة بلَبَن البداهة وعسل اليقين . لكنه ، عندما راح يقدِّم لنا حساباً عن كيفية تقوّم الموضوعات والمعرفة على اساس هذه الارض الطيبة ، ظل ، كما يبدو ، يخامره شعور بضعف معيَّن عجز من خلاله على اظهار منهجية الطريق ، مما افقد الوصول طابعه المتمرحل ولفَّه في إطار من الفجائية والعَجَل .

إن الغاية المبدئية لتفكير هوسرل تكمن في تأسيس العلوم والمعرفة على اساس من البداهة الحتمنطقية واعداد الفلسفة لتصبح علماً من شأنه القيام بهذا العمل التأسيسي . ولئن كانت العلوم الاصيلة ، كما تعهدها ، لا تخلو

---

(١٠) ibid , P. 158

من اسس بـديهية فـإن بداهتهـا ليست بداهـة مطلقـة ولا اسسها اسس اولى مطلقاً . إن العلوم « العالمية » ، كما يسمي هوسرل مختلف العلوم الوضعية ، لا تتمتـع باسس حتمنـطقية ، إذ أن لهـا فرضيـات تقبع مستتـرة متسترة تحت بداهة أسسها . من هنا أن المهمة الفلسفية الاولى تصبح الالحاح على الرجوع إلى هذه الفرضيات عينها .

هنا يلاحظ هوسرل أن الفلسفة ، حتى هي ذاتها ، لن تُعفى من هـذه التهمة ، تهمة القصور والتقصير عن الرجوع إلى كـافة الفـرضيات التي بقيت فيهـا احكامـاً مسبقة . وإن كـانت هذه التهمـة قـد اصبحت ، بـالنسبـة إلى ديكـارت ، من مسلَّمـات تـاريـخ الفلسفـة ، وذلـك ليس في راي هـوسـرل وحده ، بل ايضـا كنتيجة لابحـاث حديثـة قام بهـا نخبة من المؤرخين وعلى رأسهم إتيان جيلسون والكسنـدر كويـره ، فإن كـانط كما يبيِّن هوسـرل ، لم ينجُ ، رغم ما عُرِف عنه من حب لمطاردة الفرضيات واصطيـادها ، من هـذه التهمة ، إذ ظل ، في نظر هوسرل ، عالقاً في سذاجـه العالم الـطبيعي يبحث فيه ذاته عن فرضياتـه ، مما اعـاقه عن ولـوج النطاق المتعـالي الحقيق فجاءت اسس المعرفة عنـده مشخونـة بسذاجـة العالَم الـذي تؤسسه وبقيت بـالتالي ، كموضوعـات ، حقاً من حقـوق علم النفس وخارج نـطاق الفلسفة المتعـالية الحقة .

ولئن كـانت الانطلاقـة الديكـارتية قـد انتقلت بهـوسـرل من الـ « أنـا أفكر » إلى عالم من « الافكـار » هو الـوجه الفـاعلي لعلم المفتكَـرات على أنها مـوضوعـات التفكير بصفتهـا كذلـك صـرفـاً (Cogitata qua cogitata) فإن الانطلاق من كانط قد افضى بهوسرل إلى « عالم الحياة » (Lebenswelt) . إن كـانط يفترض ، من خـلال مسـائله « المـوضـوعيـة » ، بيئـة حيـاتيـة (Lebensumwelt) تبقى فرضية صـامتة خـلال كلية السيـرورة النقديَّـة . إن الفلسفة النقدية تنزلق فـوق هذه البيئـة الحياتيـة فتفترض وجـودها عـلى نحو يتـركها في منـأى عن كل نقـد . إلا أن هذه البيئـة الحياتيـة هي عالم حيـاتنـا

اليـومية : فيهـا نوحـد ونحيا ، ليس فقط كبشـر عُزَّل ، بـل ايضا كفـلاسفة حائزين على وعي نقدي وكعلماء مجهَّزين بمنهجيات معينة . في « عالم الحيـاة » هذا نوجد ونحيا ونتحرك كوقائع ثقافية في جعبتهـا علوم وفلسفات ونـظريات وبـراهـين . نحن في هـذا العـالم ، عـالم الحيـاة ، مـوضـوعـات بـين سـائـر الموضوعات ، موجودون هنا وهناك ، ونتمتع بتحـربات يثبت لنـا يقينها قبـل كل اثبات وبرهان تقدمه لنا العلوم الوضعيـة . كما أننـا في هذا العـالم ، عالم الحياة ، ذوات (Subjekte) فاعلة لها تجرباتها وتفكيراتها وتقـويماتهـا إننا ذوات « أَنَوِيَّة » باستطاعتها وضع الغايات وتحضـير الوسـائل لبلوغهـا . إننا أَنَـوَات يتقوَّم العالم برمته ، بمـا فيه من معـاني الكينونـة والقيمة ، في افعـالها الـذاتية الخاصة والمتنوعة . كل هذه افعال لنا تتغـيَّر وتتبدَّل بـاستمرار فيـما يبقى العالم الذي نحيا فيه هو ذاته نفس العالم عينه . إنه يحتفظ بهوِّيَّته رغم كل التبدلات وخلال مختلف التغيرات ، وبعضهـا من صنعنا[١١]. إنـه دائما يبقى لنـا العالم « المعطى ـ لنا ـ من ـ قبل » .

بـذلك تصبـح مسألـة البداهـة مشروع بحث وتنقيب عن بنـاء متدرج الـطبقـات والاسس السفليـة ، بحيث تصبـح المـطابقـة (Adequation) والحتمنطقية (Apodiktzitaet) عنوانين لبناءات متكاملة ولا تقيان مجرد رقم يُطبع على مدخل الطبقة الاولى في بناء المعرفة المنسَّقـة على نحـو موضـوعيّ . إن الحتمنطقية التي يدَّعيها بعض العلماء وينشـدها البعض الآخـر كميّزة تَسِمُ مسلَّمـات علومهم ومنطلقـاتها الاولى لا تخلو ، حتى هي ، من الفـرضيات . كـما أن المطابقـة ، وهي المثـال الاعـلى لكـل بـداهـة فعليـة ، لا تكتمـل إلا بـالرجـوع إلى مجمل الاسس السفليـة والمنطلقـات الاولى حقاً . من هنـا فإن العلم ـ إذا كان بنية مـوضوعيـة فوقيـة ـ لا تكتمل علميتـه ولا يكمل طـابعه العلمي الاصيل ما لم نعد به إلى طبقاته التأسيسية السفلى التي تصبح ، بفعل سفليتها وذاتيتها ، خارج نطاق العلمية بمعناها الموضوعي فتستحق تسميتها ،

---

(١١) راجع Krisis, ibid., P. 105- 107, 116- 123

بالتالي ، فرضيات قبلعلمية . إن الرجوع إلى نطاق هذه الفرضيات بما فيها من احكام حَمْلِيَّة واحكام قَبْلَحَمْلِيَّة (Vor- praedikativ) يشكل عودة عمدية إلى التجربة اليومية الحية ، وذلك ليس من حيث الكشف عن بناها الروتينية ، كتلاحق الانطباعات الحسية عند هيوم ، ولا من حيث الاشارة إلى قوامها الفوضوي ، كتناثر الانطباعات الحسية عند كانط قبل أن تخضع لانتظامية العِيان الحسي في قبلية المكان والزمان او لنظامية التفكير في قبلية المقولات . إن الرجوع إلى الفرضيات الاولى مطلقاً هو عودة إلى عالم التجربة الحسية من حيث معيوشيَّتها بالذات ، وذلك بغية الكشف عن انموذجية قبليةٍ خاصة بها قَبْلعِلْمِيًّا وقَبْلفَلْسَفِيًّا تجعل منها « عالم الحياة » . بذلك ينطرح السؤال عن هذه العودة ذاتها وعما إذا كانت تتمتع بطابع منهجي وعن هوية هذا الطابع بالذات . هذا السؤال وغيره سوف يشغلنا مليًّا في ما بعد . اما الآن فلنحاول أن نتبينَّ الخصائص الاساسية لـ « عالم الحياة » كما يصوره لنا هوسرل في خطوط عريضة هي في غالبيتها عناوين لتفصيلات ينبغي استخراجها بصبر وعناية . لذلك ، وكما المحنا في ما قبل ، نعود الآن إلى كتاب « الازمة » المشار اليه اعلاه ونعتمده كمرجعنا الرئيس .

اولاً : إن « عالم الحياة » هو عالم حسِّيّ ، او عالم الحواس (Sinnenwelt) . إنه عالم العِيان الحسي (Sinnliche Anschaunng) او عالم الظهور الحسي (Sinnliche Erscheinungswelt) . والعِيان هو عِيانُ العَيْنِيّ من حيث حضوره الفرداني[١٢] . ففي « كل اثباتات حياة الاهتمامات

(١٢) انطلاقاً من عينية الشيء المعاين فانا نفضل استعمال كلمة عِيان كترجمة لكلمة Anschauung او Intuition واستعمالها ، بالتالي ، مكان كلمة « حدس » الشائعة في الكتابة الفلسفية عموماً والتي لا يخلو استعمالها من الترابطات البسيكولوجية التي من شأنها ايضا الانملاش في ابعاد « اوكولتية » او غوامضية هذا وتحسن الاشارة هنا إلى أن هوسرل يستعمل كلمة « عِيان » بمعنى اكثر شمولاً من استعمالها الكانطيّ (راجع كتابة « الازمة » ص ١١٨) . إلى ذلك فهو يفرق بين العيان الحسي والمقولي (Kategorial) ويعتبر العيان الحسي من جملة مقومات العيان المقولي . إن نكران كانط للعيان المقولي وعزله ، بالتالي ، للعيان الحسي ينفي ، في نظر هوسرل ، طابع المباشرة عن العيان الحسي ويضفي عليه طابعاً استنتاجياً تركيبياً ميثولوجياً يتمثل في الكلام عن « معطيات =

الـطبيعية » يقـول هوسـرل « تلعب العـودة إلى عِيـان التجـربـة الحسّيـة دوراً بارزاً . ذلك لأن كل ما يتبدَّى كشيء عينيّ(Konkretes Ding) في عالم الحياة لـه بـطبيعـة الحـال جسميتــه ، حتى ولـو لم يكن هــو مجـرد جسم مـادي ، كـالحيوان ، مثـلاً ، او اي موضـوع ثقافي ، اي حتى ولـو كانت لـه صفـات نفسية او اي صفات وعيوية اخرى . وإذ نركّز الانتباه عـلى الناحيـة الجسمية صرفاً في الاشياء نلاحظ بوضوح أن جسميَّة الاشياء لا تتبـدَّى في الادراك إلا من خـلال النظر واللمس والسمـع والخ . . ، اي في نـواحي بصريـة ولمسية وسمعيـة والخ . . . في ذلـك كله ـ بطبيعـة الحال وبـدون اي تردّد ـ يشترك البدن ، وهو ، لا يغيب ، في اية حال ، عن حقـل ادراكنا الحسيّ ، وذلـك مع ما له من « اعضاء ادراكية » (اعين ، ايدي ، آذان الخ . .) »[١٣] .

بكلمـات اخرى : إن حسيتنـا لا تقتصر عـلى مجرد جـريـان ظهـورات الأشياء . فهذه ليست ، بحد ذاتها ومن خلال تدواباتها ، ظهـورات لأجسام مادية . انها لا تصبح كذلك إلا من خلال حركية بدنيتي ، اي ، بـالتالي ، من خلال فاعلية الأنا واعتيـاداته البدنية ، سيَّمـا وأنَّه البدن يعمـل في حقل الادراك الحسي على نحوٍ هو غاية في المباشرة واللاتوسط .

بذلك فإن حسية « عالم الحياة » هي الوجه الآخـر لكون كـل ما يـظهر فيه جسماً مادياً ـ ولو لم يكن طابعه الجسمي يستنفد ماهية وجوده . اما بالنسبة إلى اجسـامنا البـدنية فـواضح أنها اجسـام أَنَوِيَّـة تفعل في بيئتهـا وتنفعل بهـا وتشترك ، في حركيتها وحقلها الادراكي ، مع ابدان أَنَـوِيَّة اخـرى في « عالم حياة مشترك » .

ثانيا : إن « عالم الحياة » هو عالم عفويّ ، وذلك بقدر ما أننا نتوجـه في

= حسية » متقدمة ، في مادتها ، على شكلها العياني القبلي كما تسبغه عليها القوة الحاسة . وإذا كان العِيان الحسي عيان إِنِّيَّة الموضوع فإن ذلـك ممكن فقط بقدر مـا عيان الإِنِّيَّـة هو مجـرد مقوِّم من مقومات عيان الأَنِّيَّة . اما عيان الأَنِّيَّة فهو العِيان المقولي .

(١٣) راجع Krisis, ibid., P. 108

هذا العالم ، عالم الحياة ، إلى الموضوعات المختلفة بدون عنونتها مسبقاً[١٤] . إن الموضوعات تتسم ، في هذا العالم ، بانسيابيّة حيّة هي الوجه الآخر لا لتبدِّيها مفهومة بذاتها من فرط مألوفيّتها فقط ، بل لمباشرية الوعي العائش ايضا . إنه عالم طبيعيّ ، عالم الحياة هذا ، ويتسم بانطلاقة منسابة واندفاع لا يعيقه عائق إلاّ وتأتي محاولة تخطيّه متسمة بنفس الاندفاع عينه . إنه ، عالم الحياة هذا ، ابعد ما يكون عن التموقف التأملي بمعنى ارتداده إلى الذات المتأملة . حتى أنه لا يتبدّى لنا على الاطلاق كعالم موضوعات ، وذلك بقدر ما أنّ الموضعة ، موضعة هذا العالم ، هي من صلب الموقف التأملي . من هنا ايضا ، في منظور فنومنولوجي ترانسندنتالي ، سذاجة هذا العالم الذي يتسم ، إذ ذاك ، ببُعد واحد دون غيره : بُعد امتداد الانطلاقة والاندفاع ، بُعد الانزلاق والانشطاح فوق الفرضيات على اختلاف انواعها . إذ ذاك ، وعند تواري الفرضيات خلف حدود المآرب والغايات ، يتمطلق المعنيّ وينفلت فعل العني من شروطه فيبدو العالم برمته كمجرد خلفية لهذا المعنيّ . فكأنه لم يوجد إلا ليكون طبقاً رحباً يُقدَّم الموضوع لنا عليه . إذ ذاك فليس عجباً أن يكثر السقوط في الخطأ ويزداد حدوث التيهان . لكن ما همّ ذلك والحياة في عالم الحياة ما تزال تحتفظ ، من خلال عفويتها ، ونسبياً طبعا ، بوحدة هوِّيتها ، وما تزال ، بالتالي ، في منأى عن القسمة المترتبة على الموقف التأملي ؟

ثم : الم نسبق إلى القول أن « عالم الحياة » عالم « معطى - لنا - من قبل » ؟ اليس هو العالم الذي نجد انفسنا فيه حين يصبح باستطاعتنا ايجاد انفسنا ؟ هذا صحيح ، لكنه يخفى على الحياة في « عالم الحياة » . إنها تعيش في عالم معطى لها من قبل ، لكنها لا تعيه كذلك حين تكون منسابة في

---

(١٤) راجع Krisis, ibid., P. 148 حيث يقول هوسرل أن الحياة الطبيعية ، قبلعلمية كانت ام علمية ، ذات اهتمام نظري كانت ام ذات اهتمام عملي ، انما هي حياة في افق كليّ غير مُعَنْوَن (unthematisch) . نلاحظ هنا أن كلمة « عفوية » هي تسميتنا نحن ، بل عنونتنا نحن ، لهذا الافق الحياتي الغير معنوَن .

عيشوشتها العفوية وفي عفوية عيشتها . وحدهُ الموقف التأملي ما يـرفع عفـوية الحياة في « عالم الحياة » فيتبدّى له هذا العالم كعالم آفاق مختلفة كلها معطى من قبل .

ثالثاً : إن « عالم الحياة » هو عالم ذاتيّ ونسبيّ . إنه عالم من الـظاهرات الـذاتية (Subjektiv) التي تتكشّف امـامنـا عنـدمـا نعمـل عـلى الـرجـوع إلى مضامين الحياة الواعية في هذا العالم . ليست هي ، لكونها ظـاهرات ذاتيـة ، سيلاً من المعطيات الحسِّية (Sensuelle Daten) او مجرد وقائع بدنفسية تحدث في البـدن المُنَفْسَن او في النفس المتبـدِّنـة . إنها بـالحـري ، هـذه الـظاهـرات النفسية ، تيار عقليّ وعيويّ وظيفتـه تكمن في كونـه متقوِّم الاشكـال المعنويـة كافة(١٥) .

بكلمات اخرى : ليست المسألة كمـا رآها كـانط . إن المعرفـة لا تتقوّم في مادة حسية عمياء تصل إلى الحواس من « اشياء ـ بحد ـ ذاتها » خـالية من كل شكل . إن المعنى ليس شكلاً ذاتياً يسبغه العقل على مادة موضوعية تأتيـه من خارج معزول . إن التقـوّم ، تقوُّم المعنى والقيمـة والمعرفـة ، ليس عملية تركيب معلوم على مجهول ، عملية صب شكل قبليّ معنويّ على مادة خارجيـة صماء (المعطيات الحسية) . إن الصحيح ، بالحري ، يقارب العكس تماماً . إن المعطيات الحسية ليست مادة موضوعية تأتينـا من الخارج لتتنكـر فينا عـلى نحـو بدنفسي ، او لتتلبس في وعينـا قناعـاً ذاتياً . إن حسيتنـا هي ، شكلاً ومـادةً على السـواء ، من صلب تيار وعينـا الذاتي . إن تيـار الوعي هـو تيـار اشكـال معنويـة مادتهـا من صلبه هـو . وإذا كانت عمليـة التقوُّم بمثـابة بنـاء اشكال المعنى فإن مادة البناء هي ، بدورها ، اشكـال معنويـة . إن التشكيل ليس اعطاء شكل لما لا شكل له البتة ، بل وحدهُ الشكل ما يُشكَّل وما يمكن تشكيله . إذ ذاك فبناء المعنى في وعينا ، الـذي هو الـوجه الآخـر لتقوُّم المعنى فينا ، هو دائماً اعادة تشكيل ما يُعطى لنا في وعينا من اشكال ، ما يُعطى لنـا في وعينا على أنه شكل . بـذلك فإن مادة الحس لا تعـطى لنا إلا من خـلال

(١٥) Krisis, ibid., P. 114

انصهارها قبلياً في أَنِّيَّة الشيء . إن الشيء لا يُعطى لنا في إِنِّيَّة خالصه من كل شكل على أن يصار لاحقاً إلى اسباغ الشكل المعنويّ عليها . إن الكينونة هي دائماً « كينونة ـ كذلك » (So- sein) . إنها دائماً كينونة متعينة معنوياً . من هنا ضرورة التفريق بين الأَنِّيَّة على أنها الشيء كما يُعطى لنا في الوعي والماهية على أنها تركيب معياري يحدِّد لنا كيفية وجوب تفكير الشيء . ولئن كان الفصل بين إِنِّيَّة الشيء (مجرد وجوده « الهَذَوِيّ ») وماهيته ممكناً او حتى ضرورياً ، فهو لا يمكن بين الإِنِّيَّة والأَنِّيَّة . ولئن كانت الإِنِّيَّة وجوداً هَذَوِياً فهي بدورها ضرب من التعين : التعين الزمكاني . اما التعين الزمكاني فهو من صلب أَنِّيَّة الشيء على أنها مجمل تعيناته كما يعطى لنا في الوعي .

وهكذا يتبلور لنا معنى الطابع الذاتيّ الذي يميز تيار الوعي بصفته تياراً من الاشكال المعنوية . ومع اكتمال ذاتية هذا الطابع يستحق السؤال عن موضوعيته . إلا أن هوسرل يبادر إلى القول أن هذا الذاتيّ هو ايضا ، في « عالم الحياة » على الاقل ، يتخذ وجهاً نسبياً بحيث لا يستقيم المعنى لنا ، في « عالم الحياة » إلا بقدر كونه معنى بالنسبة لنا ، او حتى معنى بالنسبة لي . كل معنى لا يتقوَّم ، في احدى طبقاته السفلى ، بهذه النسبية ، او بهذا الانتساب للذات ـ المتقوِّم (الذات التي يتم فيها التقوُّم) يفقد معنويته وقيمته : اليس المعنى من العني والعني دائماً عنياً من عني عانٍ ؟ ! طبعاً إن هذا لا يعني وقوعنا في الشكوكية ، وذلك بقدر ما أن الموضوعية ذاتها هي بدورها معنى يتقوَّم في الذات ذاتها إنما على صعيد اعلى ، وبالتحديد ضمن اطار بينذاتيّ . وهكذا فإن « الاول فعلياً هو« الذاتي ـ النسبي صرفاً المعطى لنا في عيان عالم الحياة القبلعلمية »(١٦) .

رابعاً : إن « عالم الحياة » هو عالم عمليّ . إلا أن للعمل معاني عديدة

(١٦) راجع Krisis, ibid . 127 راجع ايضا ص ١٢٨ حيث يضيف هوسرل أن هذا النطاق الذاتي والنسبي يتمتع ، هو ذاته ، باثباتات قيِّمة تبنى عليها مختلف المعارف الحملية مما هو نافع وضروري للحياة العملية في عالم الحياة . وفي ص ١٣٥ يسمي هوسرل هذه المعارف الحملية حقائق موضعية (Situationswahrheiten) .

وللانسان في بيئته الحياتية انحاء مختلفة من النشاط العملي . فهناك العمل ، كما يقول هوسرل ، بمعنى المراس (Praxis) وهو ينقسم ، بدوره ، إلى قسمين . القسم الاول هو الممارسة العملية كما يعرفها الانسان منذ أن وجد . بهذا المعنى كل ما نقوم به في حياتنا اليومية بعية تدويم حياتنا وإغناء مصمونها الانساني هو من باب الممارسة العملية . اما القسم التاني فهو نوع آحر وجديد تاريخيا طرأ على الحياة البشرية في مرحلة متأخرة من مراحل وجودها . هوسرل يسمي هذا المراس الطارىء الممارسة النطرية (Theoretis-che Praxis) . هذه الممارسة النظرية لها مناهجها الخاصة . إنها فن النظريات ، فن البحث والتوصل إلى حقائق بمعنى معيّن وجديد لهذه الكلمة . إنه معنى مثاليّ غريب عن الحياة القبلعلمية ويكمن في مَطْلقة هذه الحقائق وجعلها نهائية وشاملة[١٧] .

إن « عالم الحياة » هو بالنسبة لنا ، نحن العائشين في يقظته ، عالم « معطى - من - قبل » وموجود على الدوام كاساس لكل ممارسة ممكنة : نظرية كانت ام اكسترا - نظرية . إنَّ العالم ، بالنسبة لنا ، نحن اليقظين فيه والمشحونين على الدوام باهتمامات عملية ، موجود دائماً وبالضرورة كحقل كليّ شامل لكافة ممارساتنا الفعلية والممكنة ، كافق « معطى - لنا - من - قبل » . إن الحياة هي أن تحيا دائماً في يقين العالم . إن الحياة اليَقِظَة يَقِظَة دائماً لعالميتها ولوجودها في العالم ، وبالتالي ، لوجود العالم ذاته . إنها الحياة المختبرة يقينَ وحود العالم بصفته « معطى - من - قبل » ومعطى كعالم اشياء مفردة[١٨] . إن الحياة في « عالم الحياة » هي أن تكون دائماً متجهاً ، مباشرة وعلى نحو عفوي ، إلى العالم بصفته عالم موضوعات معينة ، بل متجهاً إلى هذه الموضوعات ذاتها بصفتها موضوعات عالمية او موضوعات في العالم . من هنا كون العالم مُعطى من قبل في مراسيتنا ، من هنا كونه فرضية في اتجاهاتنا

---

(١٧) راجع Krisis, ibid , P 113

(١٨) راجع Krisis, ibid., P. 145- 146

العملية وبالتالي في عالم حياتنا : من كون كل اهتماماتنا تستهدف اشياء وموضوعات ومن كون الاشياء والموصوعات دائماً اشياء وموضوعات عالمية ، اشياء وموضوعات في العالم[١٩] . بذلك فإن « كل مواضيعنا (Themen) النظرية والعملية . . . إنما تقع في العالم على أنه الوحدوية العادية لافق الحياة »[٢٠] . إن العالم هو الحقل الكليّ الذي تتوجه اليه وفيه كل افعَالنا (Akte) من تجربة وادراك وتصرّف (Handeln) . منه تأتي ، اي من موضوعاته المعطاة حيثيا ، كل الانفعالات وفيه تنقلب إلى افعال (Aktionen) »[٢١] .

خامساً : إنه عالم قَبْليّ . على هذا الصعيد يقول هوسرل أن « عالم الحياة » كان موجوداً دائماً للناس : حتى قبل ظهور العلم . كما أن هذا العالم الحياتي يبقى موجوداً لهم حتى خلال تعليق مختلف العلوم في الموقف المتعالي[٢٢] . من هنا تبرز ، بالنسبة لهسرل ، امكانية ، بل ضرورة السؤال عن انحاء كينونة هذا العالم الحياتيّ وعن ماهيته بالذات ، مما يطرح مسألة فلسفية جديدة تتخطى موضوعات العلوم الموضوعية والوضعية وتتجه نحو الطابع الذاتي النسبي الذي يميز « عالم الحياة » بما فيه من عفوية الانطلاقة وعملية الاهتمام . بذلك تصبح المهمة المطروحة الآن السؤال عن المقوِّمات القبلية لماهية « عالم الحياة » من حيث هو عالم معطى لنا من قبل . وهنا نسجل الملاحظات التالية :

أ ـ إنَّ عالم الحياة معطى لنا من قبل في نمطية او في نماذجية مألوفة ، حتى أنَّ مجهولاته إنْ هي غير آفاق غير مكتملة لمألوفاته بالذات ، اي أن مجهولاته هي بدورها آفاق ذات نماذجية مألوفة[٢٣] . إنها ، إذاً مألوفة من حيث

(١٩) Krisis, ibid., P. 146- 147.
٢٠) ibid , P. 147.
(٢١) ibid.
(٢٢) ibid P 125- 126
(٢٣) Krisis, ibid , P. 126.

بنيتها العامة . هذه البنية العامة من شأنها أن تنقلنا من غير المألوف إلى المألوف سيما وأن الحياة القبلعلمية بوسعها ايضا ، وعلى اساس التجربة الطبيعية ، أن تكتسب بعض المعارف بواسطة الاستقراء مما يكفي لغاياتها اليومية العملية(٢٤) .

(ب) إن « عالم الحياة » معطى لنا من قبل كعالم زمكاني ، كعالم الاشياء الزمكانية ، وذلك بصفة هذه الاشياء موضوعات فعلية وممكنة للتجربة القبلعلمية . إن لنا في عالم الحياة افقاً عالمياً كافق أمكانية تجربة الاشياء . هذه الأشياء هي حجارة وحيوانات ونباتات . لكنها ايضا بشر وبنى بشرية ثقافية . إلاّ أنَّ هذه كلها معطاة لنا ذاتياً ونسبياً ، وذلك بالرغم من امكانيات اليقين المتاحة لنا في بعض انحاء « عالم الحياة » وخصوصا في قطاعاته العملية حيث بوسعنا تسديد الوسائل باتجاه غاياتها على نحو قويم يتوفر له ثبات النجاح بما يتضايف إلى هذا النجاح العملي من حقائق عملية .

ولئن بقيت نسبية هذا الذاتيّ تخضع عموماً لتغيرات البيئة الثقافية بما يتضايف اليها من تغيرات مكانية (جغرافية) وزمانية (تاريخية) كأن نوجه انظارنا مثلاً إلى ما يفرِّق بين الاوروبيين العاديين في عالم حياتهم وبين زنوج الكونغو او الصينيين او الهندوسيين ، فإنَّ قاسماً مشتركاً يجمع بين كافة هذه البيئات الثقافية المختلفة بحيث تَبِينْ لنا من خلاله بنية قبلية عامة تبقى هي ذاتها مهما كثرت الاختلافات وتنوعت بين عوالم الحياة . فهناك مثلاً ، كما يذكر هوسرل ذاته ، الشكل المكاني والحركة والصفات الحسية وغيرها مما هو ثابت ولا يتغير كمقوِّم ماهويّ قبليّ لمختلف عوالم الحياة البشرية(٢٥) .

وهكذا ينتهي هوسرل إلى القول : « لكن سرعان ما تختفي الحيرة عندما نلاحظ أن عالم الحياة هذا يتميز ، رغم كل نسبياته ، ببنية عامة . هذه البنية العامة التي بها يرتبط ويرتهن كل كائن نسبيّ ، ليست ، هي ذاتها ،

---

(٢٤) ibid.

(٢٥) راجع Krisis, ibid., P. 141- 142

نسبية . إنَّ باستطاعتنا ملاحظتها بصورة عامة ، وإذ نعَمل ، بحذر ، على ضبط ملامحها العامة ، نتيح امام الكل أن يتوصل اليها على نحو نهائيّ . إن للعالم ، بصفته عالم الحياة القبلعلمي ، نفس البنى التي تفترضها العلوم الموضوعية . . . كبنى قبلية فتعمل على تنسيقها في علوم قبْلية . . . بحيث يتوجب على كل معرفة لعالم موجود « موضوعياً بحد ذاته » أن تتقيد بها . إن « عالم الحياة » القبلعلمي عالم زمكاني . إلاّ أن هذه الزمكانية لا ذكر فيها لنقاط رياضية مثالية ، لخطوط مستقيمة « خالصة » ، لمسطحات أو لأي تواصل رياضي دقيق مما هو من صلب « الدقة » الخاصة بمعنى القبْليات الهندسية . إن الاجسام المألوفة بالنسبة لنا في عالم الحياة هي اجسام فعلية ، لكنها ليست اجساماً بمعنى الفيزياء . كذلك بالنسبة إلى السببية او بالنسبة إلى اللانهائية الزمكانية . إن لمقولات عالم الحياة (المقصود : أنيّاتها) « نفس الاسماء عينها ، لكنها لا تكترث بمثْلَنات (Idealisierungen) علماء الهندسة والفيزياء النظرية او ببناءاتهم الافتراضية »[٢٦] . « من هنا ، إذ ذاك ، الحاجة إلى الفصل المنسّق بين البنى الكلية : القبليات الكلية الخاصة بعالم الحياة ، والقبْليات الكلية « الموضوعية » . بالتالي ينبغي الفصل ايضا بين الاسئلة الكلية فنسأل عن كيفية تأسُّس القبْليات « الموضوعية » في القبليات « الذاتية ـ النسبية » ، او عن كيفية حصول البداهة الرياضية على معناها ومنبع شرعيتها من بداهة عالم الحياة »[٢٧] .

من هنا نلاحظ أن القبْلية ليست بحد ذاتها بداهة إذ أن هناك فرقاً عظيماً بين قبليةٍ تميز عالم الحياة فتتضايف إلى بداهاته الاولى وقبليةٍ تميز بعض البنى المُمَثْلَنَة كما تبنيها العلوم الوضعية الموضوعية ، خصوصاً الرياضية منها . بذلك يستحق السؤال عن بداهات عالم الحياة .

سادساً : إن « عالم الحياة » هو عالم بديهيّ . لا بد هنا من التذكير بما

---

(٢٦) راجع Krisis, ibid , P. 142- 143

(٢٧) Krisis, ibid., P. 143

فصّلناه في مطلع هذا البحث بالنسبة لموضوع البداهة عند هوسرل خصوصاً كما يُفصِّله لنا في كتابه « تأملات ديكارتية » . يبقى أن نضيف هنا أن « عالم الحياة » هو نبع البداهات الاصلية الاولى(٢٨) . إن المعطى على نحو بديهيّ دائما معطى هو ذاته . فإذا كان معطى في الادراك يكون هو ذاته حاضراً في الادراك . وإذا كان معطى في التذكر يكون هو ذاته متذكَّراً . وهكذا فإن « كل نحو آخر من انحاء العِيان هو استحضار للمعايَن ذاته »(٢٩) . من هنا أن كل اثبات او تحقيق ممكن إنما يعود بنا إلى بداهات اولى ، او إلى عيانات اولى ، وذلك بقدر ما تبيِّت هذه العِيانات الاولى « الشيء ذاته » في حضور خاص بنمط العِيان او البداهة المتوفرة ، وبقدر ما أن هذا الحضور هو ذاته موضوع تجربة بينذاتية فعلية وليس مجرد بناء مُمَثَّلن من بناءات العلوم الموضوعية التي لا يمكن لها ، هذه البناءات المُمَثْلَنَة ، أن تكون موضوع تجربة فعلية حية كما نحصل عليها في « عالم الحياة »(٣٠) .

إن هذا الكلام وجه آخر لرؤية العلاقة العضوية بين موضوعيات العلوم الوضعية بما فيها ولها من بداهات مُمَثْلَنَة وبداهات « عالم الحياة » ، عالم التجربة الحية ، عالم حضور الموضوع ذاته في عيانات اولى واصلية . بل إن هذه العلاقة العضوية هي علاقة تأسيسية ترتفع من خلالها موضوعيات العلوم على اساس بداهات « عالم الحياة » . فعلى هذا الاساس الحسيّ ، العفويّ ، الذاتيّ ، النسبيّ والعمليّ ترتفع بناءات من نوع آخر جديد(٣١) ، بناءات عقلية محضاً ، بناءات تركيبية وموضوعية ومطلقة ونظرية ومُمَثْلَنَة . اما كيف يكون ذلك ممكناً فتلك مهمة ما يزال ينبغي التصدي لها من خلال علم خاص ذي طابع علميّ جديد يختلف عن علمية العلوم الموضوعية ويتناول

---

(٢٨) Krisis, ibid., P. 130

(٢٩) Ibid.

(٣٠) ibid., 130-131

(٣١) راجع Krisis, ibid., P. 133

مسألة تقوُّم الموضوعات ذاتياً او تقوُّم الموضوعية ذاتها في الذاتية الترانسندنتالية البينذاتية .

إذا كان لكل علم منهجيته الخاصة فإن العلم الجديد الذي هو علم « عالم الحياة » ويتناول مسألة تقوّم الموضوعات في « عالم الحياة » هذا ، لا بد له من منهجية خاصة تكون بدورها جديدة ومتميزة عن مناهج باقي العلوم وخصوصاً « الموضوعية » منها . بذلك ، ولأن مفهوم العلم ، مهما كان ، لا يمكن تجريده من الموضوعية او فصله عنها، تبرز ، امام هوسرل ، مسألة جديدة تكمن في استخراج هوّية الموضوعية الخاصة بعلم « عالم الحياة » الجديد او في تحديد معنى جديد للموضوعية يتميز به علم « عالم الحياة » بصفته ، هذا العلم ، علماً مادته من النوع الذاتيّ ـ النسبيّ . إن هده المسألة ، بدورها ، تجد حلّها النهائي عند هوسرل في الكشف عن الذاتية المتعالية البينذاتية بصفتها المتقوِّم الوحيد لكل موضوع وموضوعية مهما اختلفت معانيها وتنوعت مدلولاتها ، وبالاخص تلك التي تقبع في اساس علمية العلوم الانسانية الحديثة .

ثانياً : الطريق

اما الآن فلنتقدم خطوة اخرى لنلقي نظرة استجماعية على المنهج الجديد ، منهج العلم الجديد الذي يتناول الكشف عن الذاتية المتعالية (الترانسندنتالية) انطلاقاً من « عالم الحياة » . هدا المنهج يُدْعى منهج الردّ (Reduktion) وبالتحديد : منهج الردّ المتعالي . إننا نذكِّر هنا ببحث خاص تناولنا فيه شرح مقوِّمات هذا المنهج(٣٢) . إلا أننا نرى هنا من الضروري اعادة الكلام عنه خصوصاً وأن المهمة المطروحة علينا الآن تكمن في تسليط الضوء على هذا المنهج من حيث هو طريق ، بل الطريق ، إلى الكشف عن الذات المتعالية ، وليس مجرد طريق للوصف الفنومنولوجي اطلاقاً .

---

(٣٢) راجع الفصل الثاني من هدا الكتاب .

إن الكلمة - المفتاح على هذا الصعيد هي الامتناع عن الحكم (epoché) او تعليقه . وبكلمات ادق : إنها تعليق قيمة الحكم ، تعليق صدقه وكذبه على السواء . إنها إذاً ، الامتناع عن الحكم بالمعنى المنطقي الصرف وليس باي معنى بسدنفسي . بذلك يتضح لنا أن تعليق الحكم او الامتناع عنه ليس اطاحة بالحكم ينتهي بنا إلى الصمت الذي نصح ارسطو به الشكوكيين . من هنا ينطرح السؤال عما يبقى من الحكم بعد تعليق قيمته الصدقية والامتناع عن الالتزام بها . بكل بساطة نقول : إن ما يبقى منه هو معناه . اما معناه الباقي هذا فهو الوجه الآخر لتعيّن موضوع الحكم على نحو معيّن او لكينونته - كذلك (So- sein) . هذه الكينونة المتعينة معنويا صرفاً سميناها في ما مضى أَنِّيَّة الحكم وميّزناها عن إِنِّيَّة الموضوع التي اصبحت بصفتها الوجه الآخر لوجوده ، بين ما طاله تعليق الحكم والامتناع عن الالتزام بقيمته الصدقية . بذلك ، ومن خلال هذا المعنى الخاص للتعليق والامتناع يتضح لنا ايضا المعنى العام لمنهجية الردّ . إنه ، على هذا الصعيد ، ردّ الحكم إلى ما يُحكم فيه . ردّ الحكم إلى معناه الصرف ، ردّ إِنِّيَّة الموضوع إلى أَنِّيَّته .

في هذا الضوء ينبغي علينا أن نفهم هوسرل عندما يقول أن الطريق من « عالم الحياة » إلى الذات الترانسندنتالية يبدأ بتعليق كل العلوم الموضوعية واتخاذ موقف منها يكمن في « المشاهدة اللامتكاينة » او بتعبير اوضح : في التفرج اللاملتزم(٣٣) . وواضح الآن أن هذا التعليق لا يطيح بالعلوم الوضعية ، بل يحتفظ بها كانجازات ثقافية فيها يفقدنا كل اهتمام نظريّ بها . اكثر : إن هذا التعليق الاول يعود بالعلوم الموضوعية إلى « عالم الحياة » ويردّها إلى اساسها الذاتيّ - النسبيّ فتبرز امامنا كمجرد وقائع معنوية من صلب « عالم الحياة » الذي نعيش فيه حتى كعلماء وفلاسفة .

إن « عالم الحياة » لا يتأثر بهذا التعليق الاول . فهو يبقى لنا كعالم

---

(٣٣) راجع Krisis, ibid , P. 138- 139

زمكانيّ وكأفق عـالميّ لتجربـة الموضـوعات من فعليـة وممكنة . إنـه يبقى عالم ذاتيتنـا النسبيّ ولم يخسر شيئـاً من حجارتـه وحيوانـاته ونبـاتاتـه وبشـره وبنـاه البشرية . اكثر : إنه يبقى عـالم يقيناتنـا الاولى وبداهـاتنا الاصليـة وحقائقنـا العملية في الحياة اليومية .

بالنسبة لعالم الحياة هذا يمكننا اتخاذ موقفـين مختلفين تمـاماً . فبـإمكاننـا اولاً أن نعيش فيه حياة عـادية عفـوية منسـابة ومُنْصَبَّة في الموضوعات العالمية كاهداف اهتماماتها . وبإمكاننا **ثانيا** خرق هذه العفـوية المنسـابة وخـرقها من خلال الانكباب التأملي عليهـا .إداك يصبح الـذاتيّ ـ النسبيّ موضـوع نظرتنـا الجديدة فنرى « عالم الحياة » على أنـه « معطى ـ لنـا ـ من قبل » اولاً ، ونـراه ثانياً على أنه معطى لنا في انحاء ظهورية ذاتية مختلفة .

هـذه الامكانيـة الثانيـة للعيش في « عالم الحيـاة » هي بمثابـة تعليق ثانٍ نجريه عليه بالذات . بذلك فإننـا نركز الآن انظارنا في وقفة تأملية على مختلف انحـاء حياتنـا الواعيـة من حيث هي افعـال واعيـة ، وهي ، هـذه النـاحيـة الذاتية ، ما كنا ساهين عنه من قبل ، حين كنا نعيش عفوية الامكانية الاولى للعيش واليقظة في « عالم الحياة » عالم الموضوعات والاهتمامـات العملية . إن انـظارنا متجهـة الآن إلى انحاء انعـطاء العـالم وحضـوره في افعـالنـا الـذاتيـة الواعية . إننا نريد ، إذ ذاك ، أن نرى كيف يتقوَّم العالم الوحدويّ الكـليّ في افعال وعينا ومن خلال تغير القيم النسبية والظهـورات الذاتيـة ، وأن نرى ، بالتالي ، كيف يتقوَّم وعينا للوجود الكليّ بصفته افقاً كلياً لموضـوعات مـوجودة وواقعة(٣٤) .

هنـا تجدر المـلاحظة أن التعليق ليس مجـرد هِوَايـة فلسفية نقضي فيهـا اوقات فراغنا ، ولا هو ، حتى ، مجرد مرحلة من مـراحل التفلسف إذ نقـطعها ننساها وننتقل إلى غيرها . إن التعليق هو من صلب المنهج ، بل هو الاساس الذي يحمل الطريق .

---

(٣٤) راجع Krisis, ibid , P 147,153

من خلال هذا التعليق الكلي[٣٥] يبرز في حقل نظرنا تضايف هام جداً : تضايف الوعي والعالم ، او تضايف العالم ووعي العالم . هنا يبدو العالم ذاته وما فيه من موجودات ومعاني ، من انجاز الذاتية الانسانية المطلقة بصفتها المتقوِّم الاول والدائم لكل معنى ولكل قيمة كينونية[٣٦] بذلك فواضح أن العالم لا يضيع من خلال التعليق . إنه يبقى كما كان سابقاً وكما هو الآن بالنسبة لي كعالمي ، بل كعالمنا الانساني الواحد ، إنما يظهر الآن كمتضايف لذاتيتي صرفاً ، هذه الذاتية التي تعطيه معنى كينونته . وهكذا فانا الآن ، ومن خلال التعليق الكليّ للعالم ، اصبحت اقف فوق العالم أطل عليه بصمته الجديدة كظاهرة[٣٧] .

من هنا يبدأ هوسرل مسيرته الوصفية . إذ ذاك فليس همُّه الاكبر أن يبحث عن إنِّيَّة الاشياء وأنِّيَّاتها (ihr Sein und Sosein) ، بل أن يأخذها ، هذه الاشياء ذاتها ، من وجهة نظر تَبَدِّيها في افعالنا الذاتية او في افعال وعينا . إنه يبدأ مسيرته الفنومنولوجية بالتجربة الحسية او بما يسميه هو العِيان الحسي(Sinnliche Anschauung) .

في الفصل الثاني من هذا الكتاب تناولنا هذه المسيرة الوصفية بعض التفصيل . وكنا اذ ذاك نتَّبع منهج الوصف الفنومنولوجي ببعض التصرف ومن خلال فهمنا العام لروحية هذا المنهج الهوسرلي . اما الآن فإننا ننوي التعرض ثانية لمسيرة الوصف الفنومنولوجي : هذه المرة سوف نبقى قريبين من النص الهوسرلي قرباً يطال حدّ المطابقة الحرفية احيانا ، وغايتنا من ذلك واضحة ، إذ أننا نريد ، وبطريقتنا الخاصة ، سدّ بعض الفراغ في المكتبة العربية بالنسبة لكتابات هوسرل . فواحد فقط ـ على حد علمنا ـ من

(٣٥) راجع بشأن نصّ مضمون كلية هذا التعليق الفصل الثاني اعلاه .
(٣٦) راجع Krisis, ibid., P. 154- 156
(٣٧) Krisis, ibid , P. 155

كتبه تمت ترجمته ونشره في العالم العربي ، وذلك في مرتين مختلفتين كلاهما يفتقر إلى الدقة احيانا وإلى سلاسة التعبير ووضوحه احيانا اخرى ، فضلاً عن أن كلا الترجمتين اعتمدتا الترجمة الفرنسية ، وليس الاصل الالماني كاساس . من هنا كان قيامنا باعادة ترجمة هذا الكتاب(٣٨) عن النص الالماني مباشرة ، وسوف نعمل على نشر هذه الترجمة عندما يُتاح لنا وقت

لنعد إلى المسيرة الوصفية ولنسمع هوسرل يقول ما يلي :

« هناك مثلاً اشياء (Dinge) التجربة على تعددها واختلافها . فَلأُرَكِّز النظر على ايّ واحد منها . إن ادراكه حسياً ، حتى عندما يُدرَك في حالة لا يتغير فيها البتة ، هو ادراك كثروي : رؤيته ، لمسه ، شمه ، سمعه والخ . . . وفي كلٍ من هذه الافعال أُدركه على نحو مختلف . فالمرئيّ في النظر ليس ، بحد ذاته ، الملموس في اللمس . وبالرغم من ذلك اقول : نفس الشيء عينه ـ وواضح أن ما يختلف فيه يكمن فقط في انحاء ظهوراته الحسية . وإنْ كنت ابقى في نطاق النظر صرفاً ، أُلاحظ أنَّ في سيرورة كل نظر عاديّ ، وهي ، هذه السيرورة ، عملية استمرارية ، تظهر فروقات جديدة في كثرات متنوعة . كل مرحلة ، في هذه العملية ، نظر . إلاّ أنّ المرئيّ يختلف فيها من مرحلة إلى اخرى . وانا أُعبِّر عن ذلك كما يلي مثلاً : إنَّ شيء النظر صرفاً ، اي المرئيّ « من » هذا الشيء ، هو بادىء ذي بدء ، سطحه . وانا ارى هذا السطح خلال تغير النظر : مرة من هذه « الناحية » ومرة من تلك ، وأُدركه ، بالتالي ، بدون انقطاع في نواحي تتعاقب في تعدُّد مستمر . إلاّ أنَّ هذه النواحي تعرض لي سطح هذا الشيء في تركيبة استمرارية ، وكل من هذه النواحي هو نحو وعيويّ من انحاء تبدّي هذا السطح . إنَّ هذا وجه آخر للقول : فيما يكون هذا السطح مُعطى لي فعليًّا أجدني أعني اكثر مما يُقدَّم لي . بذلك فاني اتيقّن من إنِّيَّة هذا الشيء الذي يشتمل على كل نواحيه في آن واحد ، كما أن يقيني هذا يتخذ جهة (Modus)

(٣٨) هذا الكتاب ، كما لا يخفى على البعض ، هو « تأملات ديكارتية »

تتعيّن بمقتضى رؤيتي « المثلى » لهذا الشيء . كل ناحية من نواحي الشيء المرئيّ تُقدِّم لي شيئاً - منه . وفي تغير الرؤية المستمر لا تبقى الناحية المرئية مرئيةً بالفعل ، لكنها تبقى « محفوظة » بحيث يصار إلى ضَمِّها إلى سائر النواحي المحفوظة من قبل . وهكذا أتعرَّف إلى الشيء او (في ترجمة حرفية عن الالمانية) اتعلم ادراكه (So lerne ich das Dıng kennen)(٣٩) .

بذلك فإن موضوع الادراك لا ولن يُعطى في التمثل والمعاينة على نحو استنفاديّ وبكليَّته . فهو يقدِّم لنا ذاته تدريجياً من خلال الكشف عن مضامين آفاقه المختلفة ومن خلال الآفاق الجديدة المتفتِّحة من خلال فض هذه المضامين(٤٠) . إنَّ الافق هو الجوانب التي لا اراها من موقعي الراهن . وكل جانب من الجوانب التي لا اراها (لم ارها بعد) افق يحتوي على امكانيات منظورية لا متناهية . وهكذا فإن كل جانب أنتقلُ إلى ادراكه على نحو فعليّ يشكل تحقيقاً عيانياً او مَلأً (Erfuellug) لِمَا كان حتى هده اللحظة مجرد امكانية ادراكية مرتسمة على نحو قصديّ في افقها الخاص .

لكن مهما بلغ عدد الآفاق ومهما توفر لي الكشف عن مضامينها المنظورية فلن يتسنى لي ادراك موضوع الادراك على نحو استنفادي وبكليته . إن الادراك المتسم ماهوياً بطابع منظوري يلعق موضوعه لعقاً (كما سبق لنا أن صوَّرنا هذا الوضع في مناسبة اخرى) ، فتحيله اللعقة على اللعقة - ولا يَعُبُّهُ عَبًّا وينصرف . وإنَّ كان للموضوع آفاق لا متناهية من الامكانيات ، فلا بد وأن يكون الموضوع ذاته هو المحيط . ومن بوسعه أن يلعق المحيط ؟

إنَّ في هذا بالذات دليلاً ، في نظر هوسرل ، على تفوُّق الموضوع على كل ادراك ، وإلى امتناع حله وانحلاله نهائياً في سلسلة معيَّنة من الادراكات المختلفة . وفي هذا الامتناع بالذات تكمن مفارقة الموضوع لوعيي انا ولكل وعيٍ منظوريٍّ آخر ، فيبقى ادراكي له في منأى عن خطر الانانة . هذا هو

(٣٩) راجع Krisis, ibıd., P. 160

(٤٠) راجع ıbıd., P. 161 und Cartesianische Meditationen, P. 82-83

بـالـذات المعنى الاعمق لكـل واقـع متحقِّق او لكـل حقيقـة واقعيـة (Realitaet)) ، بل هذا هو اساس امكانية تَيَقُّنِنا من إنِّيَّة الشيء ووجـوده : مفارقته للوعي على هذا النحو اللامتناهي . من هنا أنَّ إنِّيَّـة الشيء هي معنى وجوديّ يتقوَّم في افعال الوعي الترانسندنتالي دون الرجوع إلى هذا الشيء في مـوقف طبيعي . هذا المعنى الـوجوديّ هـو امكانيـة متضمَّنة في آفـاق الشيء المرئيّ بحيث تبقى امكانيةً صرفاً ما لم « تتفعَّـل » وتتموقـع من خلال الادراك ومؤ فقيَّتِهِ الموضوعية . من هنـا قول هـوسرل اعـلاه : فيما يكـون هذا الشيء معطى لي فعلياً إجدني أعني اكثر مما يُقدَّم لي . بذلك فاني أتيقَّن من إنِّيَّة هذا الشيء الذي يشتمل على كل نـواحيه في آن واحـد ، كما أن يقيني هـذا يتخذ جهـة (modus) تتعـينَّ بمقتضى رؤ يتي « المثـلى » لهـذا الشيء . بكلمـات اخرى : إن درجة يقيني من إنِّيَّة الشيء ، كأن يكون وجوده بالنسبة لي ممكناً او محتملاً او اكيداً على نحو توسطي او حتى في بـداهة مبـاشرة ، تتـراوح مع اختلاف مُثْلَويَّة رؤ يتي وادراكي له . اما هذه المُثْلَوِيَّة فهي الوجه الآخـر لمدى تَفَعُّلِ الامكانـات الادراكية في آفـاق هذا الشيء ـ الآفـاق التي لم نتناول منهـا حتى الآن سوى الافق الداخلي .

إنَّ « الأفـق » ، كـما رأينـا ، تـعبـير مـن صلب الجـهـاز اللفـظيّ الفنومنولوجيّ وضعه هوسرل من اجل توضيح بنية الوعي القصدية المتعالية . فكل فعل يعيشه الوعي يتَّسِم ، بصفته فعلاً متغيراً باستمرار إنْ لجهة تـرابطه في الـوعي او لجهة المـراحل المختلفـة لانسيابه ، بـافق متغـيرٍ ـ افق قصـديّ لامكانيات الإحالة (Verweisung) . والإحالة هذه هي إحالـة على امكـانات (Potenzialitaeten) خـاصة بهـذا الافق . فمثلاً لكـل ادراك حسِّيّ بـوصفـه ادراكاً فعلياً او ادراكاً لما هو معطى بالفعل من جوانب الموضوع ، أن يحيلنا ، كـما رأينا اعـلاه ، على الجـوانب الغير مُـدرَكة فعليـاً في هذا المـوضوع ، انمـا المعنيَّة ، في ادراكنا له كموضوع ، على نحـو التوقُّـع ، اي تلك الجوانب التي نتوقع قدومها العِياني توقعاً ضِمارياً لا عيانياً(٤١) .

---

(٤١) راجع Cartesianische Meditationen, ibid., P. 82

من هنا نلاحظ أن الافق ليس شيئاً يتّسِم به الوعي في معزل عن موضوعه . إن الافق هو ما يتميَّز به الوعي من حيث هو تضايف ذاتي ـ موضوعي ، ولا معنى لهذا الافق ولا قِوام خارج هذا التضايف . إلا أنّ الموضوع هو موضوع الوعي في الوعي ، وليس موضوعاً خارج الوعي وباستقلال عنه . من هنا اهمية الموقف المتعالي ، عند هوسرل ، بالنسبة للكلام عن « الافق » وعن مُؤَفَّقِيَّة الوعي والموضوع . فوحده هذا الموقف التأملي والمرتد ، في تأمله ، إلى الذات الفاعلة على نحو قصدي ما يُبرز لنا الوعي بصفته تضايفاً ذاتياً ـ موضوعياً او بتعبير هوسرلي : تضايفاً نِواطياً ـ نِماطياً(٤٢) .

اكثر : إن الافق بوصفه تضايفاً ذاتيا موضوعياً هو مُتَقَوِّم الموضوعية بالنسبة للأنِّيَّات ، وهو مُتَقَوِّمها ايضاً بالنسبة للإنِّيَّة . إن الموضوعية ، بالنسبة للأنِّيَّة كانت ام للإنِّيَّة سواء ، تتقوَّم من خلال مُؤَفَّقِيَّة الموضوع ، وذلك بوصف الافق مرتع امكانات كينونة الموضوع ، هذه الامكانات المعطاة دائماً على نحو ضِماريّ لا عيانيّ إنما كالوجه الآخر لما هو معطى عيانياً في ادراك الموضوع . هذه الـ « دائما » هي الوجه الآخر لبنية قبلية (a priori) يشترك فيها كلا الذات والموضوع من خلال فعل الادراك . إنها، اذا ، هذه البنية القبلية ، تميز الادراك ذاته بوصفه فعلاً واعياً قصدياً ، او بصفته الماهوية تضايفاً ذاتياً ـ موضوعياً ، أو نِواطياً ـ نِماطياً .

بذلك فإن ثورية هذه الرؤيا الهوسرلية ، تكمن ، كما نراها ، في ابرازه ، وهو الداعي إلى البداهة والمبشِّر بضرورة العِيان الاصليّ المباشر بالنسبة للمعرفة ، لأهمية الدور الذي يلعبه الضِمار في تقوُّم فعل الادراك . إن العِيان ، حتى يصبح من شأنه فك طوق الأنانة ، لا ينبغي أن يكتفي بالبداهة

---

(٤٢) إن إتيان هذا التضايف الذاتيّ الموضوعيّ على صعيد تأملي ترانسندنتاليّ وكونه ، بالتالي ، تضايفاً نِواطيا ـ نِماطياً ضمن بنية الوعي الترانسندنتالي ذاته يفرِّقه جذرياً عن التضايف الذاتيّ ـ الموضوعيّ بالمعنى العاديّ والذي هو من مسلمات نظرية المعرفة التقليدية بغية فهم الابعاد المعنوية للتضايف النِواطي ـ النِماطي راجع الفصل الثاني اعلاه .

والمباشرة والاصلية ، بل عليه ، حتى يحقق غاية الموضوعية ، أن يتّسم بشفوفية بلورية تحيله على ما ليس معطى ، في الموضوع ، إلا على نحو ضِماريّ لا عِيانيّ وفي آفاق مختلفة يعمل الادراك على فضها عِيانياً من خلال الإحالة والدوران ـ إذا شئت ـ حول الموضوع .

في هذا الضوء نستنطق هوسرل ثانية . فلنسمعه يقول ما يلي ولنرَ كيف تتم الاحالة عنده من **الافق الداخلي** للموضوع إلى **افقه الزمني** .

« لا بد لكل وصف اول من أن يأتي بدائياً ، وسرعان ما يقف المرء امام ألغاز هذا التضمن » (المؤَفَّق) « لكثرات الظهورات ، التي بدونها لا تكون لنا الاشياء ، ولا يكون عالم التجربة معطى لنا البتة . وسرعان ما نقف ايضا امام صعوبات الفضّ العيني لهذا التضايف القبليّ » (تضايف المعطى عِيانيا إلى المعطى ضِمارياً) . « إن هذا القبليّ لا يمكن كشف النقاب عنه إلا على نحو نسبيّ ، او في فضٍّ مؤَفَّق سرعان ما يلاحظ المرء من خلاله أنّ عقبات مُغْفَلَة وبعض الآفاق التي لم يعد بالامكان تحسُّسها باتت تتزاحم لاستجوابها من قبل تضايفات جديدة بحيث تصبح » (هذه الآفاق) « تتعلّق على نحو لا انفكاكي بالآفاق التي سبق فضُّها من قبل . على سبيل المثل فإننا نبدأ ، على نحو عفوي ، « تحليلاً قصدياً » من هذا النوع للادراك الحسّي انطلاقاً من تفضيلنا لشيء ساكن وغير متغيّر بالنسبة للناحية الكيفية (qualitativ) ايضا . إلاّ أنّ اشياء البيئة الادراكية لا تُعطَى لنا بهذا السكون إلاّ على نحو عابر ، وسرعان ما تطرأ ، إذ ذاك ، المسألة القصدية المتعلقة بالحركة والتغيّر . لكن هل كانت هذه الانطلاقة من الشيء الساكن والغير متغيّر فعلاً ذات طابع عَرَضيّ ؟ أو ليس تفضيلنا ذاته للسكون ينمُّ عن دافع متأصل في المسيرة الضرورية لابحاث من هذا النوع ؟ أو انطلاقاً من جهة اخرى انما مهمة : لقد بدأنا بعفوية تامة تحليلنا القصدي للادراك الحسي (بصفته ما يُدْرَك فيه صرفاً) وفضّلنا ، في ذلك ، الاجسام المعطاة عِيانياً . اليس حَرِيًّا بهذه الانطلاقة أن تُعرِب لنا ايضا عن ضرورات ماهوية (Wesensnotwendigkeiten) ؟ إنَّ العالم ، بصفته عالماً زمنياً هو عالم زمكاني

يتخذ فيه كل شيء امتداده المكانيّ وديمومته الزمنية وموقعه ، بالنظر إلى هذا الامتداد وهذه الديمومة ، في الزمن الكليّ وفي المكان . وهكذا فإن الوعي اليقظ يعي هذا العالم باستمرار ، وهو يعيه كافقٍ كليّ . إن الادراك يتعلّق بالحاضر فقط . وهذا يعني مسبقاً أن وراء هذا الحاضر ماضياً لا نهائياً وامامه مستقبلاً مفتوحاً . وللتوّ نرى حاجتنا إلى تحليل قصدي يتناول التذكر بصفته النحو الاصلي لوعي الماضي . إلاّ إننا نرى ايضا أنَّ تحليلاً من هذا النوع يفترض الادراك على وجه مبدئيّ ، وذلك بقدر ما أن سابقية الادراك » (الادراك الماضي) « هي متضمَّنة في التذكر وتوجه ملفت للنظر . فاذا كنا نتأمل الادراك الحسي بذاته وعلى نحو مجرد نجد أن الحضور (Praesentation) هو مُحَصِّلَتُهُ القصدية . إنَّ الموضوع يُعطى بصفة « الهناك » ، اصلياً هناك وفي حضور . لكن في هذا الحضور . بصفته حضور موضوع ممتد في المكان ودائم في الزمان ، تكمن استمرارية معيَّنة لما هو باقٍ في الوعي ، انما منصرم وفاقد ، إذ ذاك ، حضوره العِياني ، اي استمرارية المحفوظات (Retentıonen) . اما في اتجاهٍ آخر فتكمن استمرارية الإطلالات (Protentıonen) «[٤٣] .

في كتابه « فنومنولوجيا وعي الزمن الداخلي » يقول هوسرل ، شارحاً نظريته في وعي الزمن ، أن لا وجود للحاضر على صعيد الزمن الموضوعي المجرد عن كل تجربة معيوشة . فالزمن ، على هذا الصعيد ، مجرد نقطة وهمية تفصل الماضي عن المستقبل . لكن الحال يختلف تماماً على صعيد التجربة المعيوشة وتجربة الزمن . إن زمن التجربة ليس تراكماً للحظات متلاحقة ، بل تيار جارف تتقوَّم فيه حياة الوعي بما فيها من مضامين وانحاء وابعاد . وهو ، هذا الزمن المعيوش ، « حاضر » بالذات . اما هذا الحاضر فيتقوَّم كوحدة شعورية منسابة في بُعْدَين مختلفي الاتجاه : بُعْد « يعود » إلى الماضي ويدعوه هوسرل (Retention) . ترجمته الحرفية : « الحفظ » ، وبُعْد « يُطِلّ » على

---

(٤٣) راجع Krisis, ibıd., P. 162- 163.

المستقبل ويدعوه هوسرل (Protention) . ترجمته المجازية : « إطلال » . هذا وإن « الحفظ » يعود إلى الماضي دون أن يصبح من صلب ماضويته (ومن هنا ايضا حضوره) ، كما انَّ « الإطلال » يُطِلّ على المستقبل دون أن يصبح من صلب مستقبليَّتِهِ (ومن هنا ايضا حضوره) .

هذان البُعدان : « الحفظ » و « الاطلال » ، يؤلفان وحدة الحاضر الحي الحاري (هوسرل يسميها (Prasentation) . فكأن الوعي في تجربة الحاضر ـ والتشبيه لنا ـ عينا سائق يقود سيارة منسابة : احداهما تنظر إلى الامام وتطل على مسافة محدودة من الطريق (الاطلال) ، والاخرى تنظر إلى الوراء كما في مرآة خلفيّة وترى ، إد ذاك ، مسافة محدودة من الطريق (الحفظ) ، وذلك كله في آنٍ واحد وعلى نحو مباشر وعفويّ .

فأنا عندما اتكلم ، مثلاً ، احقق معنى معيناً في نمط الحضور بحيث « احفظ » ما تقدمت بقوله وأطل بآن على ما انا مزمع على قوله ، فيكتمل بذلك معنى ما اقوله ـ على الاقل مرحلياً . بدون « الحفظ » لا اعود اعرف ما كنت اقوله وعما كنت اتكلم . وبدون « الإطلال » لا يعود باستطاعتي انهاء الجملة على نحو مفيد . وكلا « الحفظ » و« الإطلال » يدخل في وحدة الفعل المعنويّ (التكلم) كمقوِّمين ما هويَّين للحضور ـ حضور المعنى المكتمل في الذهن .

من هنا نعود مع هوسرل إلى وصف معيوشية الحركة ، فيقول :

« لقد وجهنا انظارنا ، حتى الآن ، إلى كثرات النواحي المعروضة لنفس الشيء عينه وإلى تبدلات منظورات القرب والبعد . وسرعان ما نلاحظ أن هذا العرض المنسّق « لِـ » هذه النواحي يعود ، في تعلق ارتداديّ ، إلى كثرات تضايفية » (إلى كثرات تتضايف إلى نُسُق العرض الجوانبي) « من مجريات الاحساس بالحركة . هذه الاحساسات بالحركة (kinaesthesen) تتميز بطابع الـ « انا اعمل » ، او الـ « انا أُحرِّك » (بحيث

ينبغي اعتبار الـ « انا ابقى ساكناً » من ابعاد هذا الطابع الخاص) . إنّ الاحساسات بالحركة تتميز من حركات البدن التي تتبدّى حسمياً ، وبالرغم من هذا التميز فإنها تتماهى معها على نحو ذي طابع خاص بحيث تكون هذه الازدواجية في معنى الحركة من صلب حركية البدن (احساسات داخلية بالحركة ـ حركات واقعة جسمياً وخارجية) » (٤٤) .

إلاّ أنّ اهتمام هوسرل بالحركة له جانب نظريّ معرفيّ يصب في قنوات التفريق بين الإنّيّة والوهم (Sein und Schein). « ففي الادراك المتواصل يكون الشيء معطى لي « هناك » في يقينٍ إنّويّ بسيط ، يقين إنّيّة الحضور المباشر ـ عادة ما يكون الأمر كذلك، كما ينبغي أن أضيف. أي أن الوعي لا يحتفظ بذاته في حضور راهن كوعي الشيء الواحد المتبدّي بذاته وعلى نحو كثروي» (في ظهورات مختلفة) «إلاّ بقدر ما أطلق العنان لاحساساتي بالحركة وأعيش تبدِّياته» (تبدِّيات الشيء) «المنسابة بصفتها تبدِّيات تتعالق في انسيابها مع مجرى إحساساتي الحركية. وإذ أسأل عما يتضمنه هذا التعالق بين تبدِّيات الشيء واحساساتي الحركية المتبدِّلة أُدرك أن وراءه ارتباطاً خفياً قصدياً من نوع الـ « اذا . . . فـ » ، اي أنه ينبغي أن تجري التبدِّيات في تتابع منسَّق مع احساساتي بالحركة . وهكذا يمكن التنبؤ بها على نحو مسبق على أنها تندرج توقعياً في سياق ادراك صادق (eines stimmenden wahrnehmens) . إذ ذاك فإن الاحساسات الفعلية بالحركة تكمن في نَسَقِ التمكن من الاحساس بالحركة ، وهو النسق الذي يتضايف اليه نسق التوابع (Folgen) الممكنة والخاصة بإحساسات الحركة على نحو مُتَّسِق (einstimmig) . تلك هي ، إذاً ، الخلفية القصدية لكل تيقُّنٍ بسيط من إنّيّة الشيء المعطى في نمط الحضور (des praesentierten Dinges) »(٤٥) .

ثم ينتقل هوسرل إلى مسألة الوهم فيقول :

---

(٤٤) راجع Krisis, ibid , P 164

(٤٥) راجع Krisis, ibid

« لكن غالبا ما يحدث تصدّعٌ ما في هذا الاتساق : الإنِّيّة تتحول إلى وهم ، او إلى وجود مشكوك في امره ، او إلى مجرد وجود بالامكان او بالاحتمال والخ . . . إذ ذاك ينحلّ الوهم من خلال « التصحيح » ، او من خلال تغيير المعنى الذي كان الادراك قد اتخذه من قبل . ومن السهل أن نرى أن تغيير المعنى الادراكيّ (des apperzeptiven Sinnes) يتم من خلال تغيير الافق التوقعي الخاص بالكثرات العادية (الجارية باتساق) المتوَقَّعة ، كأن يرى المرء انساناً ويضطر لاحقا ـ إذ يلمسه ـ إلى العودة عن ذلك وإلى اعتباره دمية (تتبدّى بصرياً كانسان) »[٤٦] .

بعد ذلك ينتقل هوسرل إلى الحديث عن **الافق الخارجي** ، وذلك بعد أن عمد إلى فض الافق الداخلي للادراك الحسي : من حيث سكونيته وحركيته ومن حيث التضايفات القصدية (الذاتية ـ الموضوعية) المتضمّنة في هذا الأفق . فلنتابع ، الآن ، فضّه للافق الخارجي الخاص بالادراك ولنسمعه يقول ما يلي :

« . . . إن ادراك شيء معيّن هو ادراكه في حقلٍ ادراكيّ . وكما أن الشيء الواحد لا يتخذ ، في الادراك ، اي معنى إلا من خلال أفق مفتوح من « ادراكات ممكنة » ، وذلك بقدر ما أن المدرَك بالفعل « يُحيْلُ » على كثرة نسقية من التبديات الادراكية الممكنة والخاصة به على نحوٍ متّسِق ، كذلك فإن للشيء افقاً آخر : إنّ له ، في قبالة الافق الداخلي ، افقاً خارجياً ، وذلك بقدر ما أن هذا الشيء ينتمي إلى حقلٍ من الاشياء (Ding eines Dingfeldes) . وهذا يحيلنا ، بالنهاية ، على العالم كلّه بصفته « عالم الادراك » . إن الشيء هو مجرد شيء واحد في مجموعة كلية من الاشياء المدرَكة فعلياً وفي آن واحد . لكن هذه المجموعة ليست ، بالنسبة لادراكنا ، العالمَ كلّه ، بل هي ما يتبدّى لنا العالم فيه . إنّ هذه المجموعة ، بصفتها حقلاً ادراكياً بُرْهَوِيًّا ، تتسم دائما ، في نظرنا ، بطابع استلالي : كونها

(٤٦) راجع ibid., P. 164- 165.

مستلّةً « من » العالم (Ausschnitt «Von » der welt)، من الكون (universum)، كون اشياء الادراكات الممكنة . هذا هو اذا ، العالم الحاضر حيثياً . إنه يتبدّى لي حيثياً من خلال لُبٍّ من « الحضور الاصليّ » (مما يشير إلى الطابع الذاتي الاستمراري الخاص بالمدرَك فعلياً وبصفته كذلك) ومن خلال قِيَمِهِ الموَفَّقة داخلياً وخارجياً »[٤٧] .

وهكذا يستمر العالم مدرَكاً في حِياتي الواعية ، ويستمر منساباً في وحدة وعيي المدرِك . صحيح أن انصرام الكثرات المتهيَّأة (على نحو مُسبَق) - وفيه يتقوّم وعيي لوجود الاشياء في الادراك الحسي البسيط - لا يتمّ دائماً وفي مختلف الحالات الفردية ، باتّساق تام . إنَّ اليقين الإنَّويّ (Seinsgewissheit) ، الذي فيه يكمن اليقين المسبَق بخصوص التمكن - خلال سيرورة الادراك ومن خلال توجيهٍ مُنوَّع لإحساسات الحركة - من الاتيان بالكثرات (الجوانبية) المتعالقة مع احساسات الحركة إلى انصرام تحقيقيّ (erfuellend) مُتَّسِق (einstimmig) - هذا اليقين لا يثبت دائماً . وبالرغم من ذلك كله فإن إتِّساقاً معيناً يثبت باستمرار في الادراك الكليّ العام للعالم ، وذلك ، طبعاً ، من خلال التصحيح المواكِب لهذا الادراك باستمرار دائم[٤٨] .

إلا أن ثبات هذا اليقين الكليّ ليس من شأنه أن يجعل من « يقين العالم » بداهة حتمنطقية . إن هوسرل يشير إلى خطر إمكانية هذا الخلط في كتابه « تأملات ديكارتية » حيث يقول أن وجود العالم الواقع لا يتمتع ببداهة حتمنطقية (apodiktisch) ، إذ « ليست التجربة الفردية فقط ما قد يفقد قيمته وينتهي إلى وهم من اوهام الحواس ، بل إنَّ روابط بجملتها لتجربات فترة معينة مما يمكن شمله في نظرة واحدة عامة ، قد تنكشف في النهاية كوهم تحت عنوان « حلم مترابط الاجزاء »[٤٩] . ليس ، إذاً ، وجود العالم

---

(٤٧) راجع Krisis, ibid , P 165

(٤٨) راجع ibid., P. 166

(٤٩) راجع Cartesianische Meditationen , ibid., P. 57

حتمنطقياً ، ولا بداهة هذا الوجود هي اولى البداهات المتوفرة لنا[٥٠] . ومن هنا ، بالتالي ، ضرورة التصحيح بالنسبة لمجمل « يقيناتنا العالمية » .

من خلال مسألة التصحيح وضرورته لليقين نجد انفسنا محالين إلى الافق الرابع ، **الافق البينذاتي**. إن ضرورة التصحيح هذه تطرح وجود الآخر ، بل ضرورة وجوده بالنسبة لي كوعي مدرِك عَلى بساط البحث . لو كانت كل معارفنا تتّسم ببداهة حتمنطقية ولا يعوزها اي تصحيح لانتفى البعد البينذاتي الاصيل للمعرفة ولبقيَ الآخرون يؤلّفون ، بالنسبة لي ، مجرد جمهور ينحصر دورُهُ في الاطراء والتصفيق . لكن الامر ليس كذلك ، ولا يجوز بالتالي أن نحصر بحثنا ضمن اطار عياناتنا الخاصة ، بل ينبغي أن ننتقل من البعد الذاتي الصرف للادراك إلى ابعاده البينذاتية التي سوف تتبدّى لنا ، في نهاية المطاف ، كالمتقوِّم الوحيد لموضوعية المعرفة . من هنا نعود ، الآن ، إلى هوسرل ذاته فنسمعه يقول ، على هذا الصعيد ، ما يلي :

« لكل منا ادراكاته واستحضاراته ، تساوقاته الادراكية وتخفيضاته اليقينية (تخفيض اليقين إلى امكانيات مجردة ، إلى ارتيابات ، إلى اسئلة او إلى اوهام) . لكن العيش بعضنا مع بعض يتيح لكل منا أن يشترك في حياة الآخرين . وهكذا فإن العالم عموماً ليس موجوداً فقط بالنسبة للناس كأفراد ، بل ايضا كجماعة ، وعلى وجه التدقيق : من خلال جَتْمَعَةِ المدرَكات البسيطة »[٥١] .

ثم يتابع هوسرل قائلاً : « في هذه الجَتْمَعَة نعثر ايضا وباستمرار على تبدُّلات قيميَّة في تصحيح متبادَل . في التفاهم » (المتبادَل) « تتداخل تجرباتي ومحصِّلاتي التجربية مع تلك التي للآخرين ، وذلك في اتصال يماثل ارتباط سلسلات التجربة الافرادية في الحياة التجربية : أكانت هذه حياتي الخاصة او

---

(٥٠) راجع ibid

(٥١) Krisis, ibid., P. 166

حياة اي فرد آخر . ومرة اخرى نرى أن التساوق البينذاتيّ للقيمة يَبرز ، بالنسبة إلى التفاصيل بوجه عام ، كالشيء العِيَارِيّ العاديّ (als das Normale) ، كما تبرز ، بذلك ، وحدة بيذاتية خلال كثرة القيم بما فيها الاشياء القيِّمة . هذا واننا نرى ، إلى ذلك ، أن توافقاً يتمّ ، على نحو ضِمْنيّ وحتى غير ملاحَظ احيانا ، وعلى نحو مُعْلَن : في تفاوضات متبادلة وفي نقد ، احياناً اخرى ، وذلك بالرغم من الظهور المتكرِّر لتضاربات بينذاتية . على الاقل فإن امكانية تحقيق هذا التوافق تبدو اكيدة على نحو مسبق بالنسبة لكل امرىء . إنَّ هذا كله يتواصل بحيث يتخذ نفس العالم عينه ـ بصفته قد اصبح لحدٍّ ما موضوعاً لتجربات حاصلة ولحد آخر افقاً مفتوحاً لتجربات ممكنة لدى الكل ـ قيمتَه ويحتفظ بها باستمرار : العالم كالافق الكليّ المشترك بين كل الناس ، كأفق اشياء موجودة بالفعل ، وذلك في وعي كل انسان فرد وفي الوعي الجماعي الناشىء والمنتشر من خلال الاتصال . كلٌ له ، بصفته ذاتاً لتجربات ممكنة ، تجرباته ، نواحيه ، روابطُهُ الادراكية ، تبديلاتُه القيمية ، تصحيحاته والخ . . ، كما أن لكلِ مجموعة اتصالية ، بدورها ، نواحيها الجماعية والخ . . . ومع ذلك فإنَّ لكلِ امرىء ، بدوره ، وعلى وجه التدقيق ، اشياءه التجربية ، اي تلك التي تتمتّع في نظرِهِ بقيمة معيَّنة ، وتلك التي يراها ، فتصبح ، في رؤ يته لها ، موضوعاتٍ موجودةً وموجودةً على نحو معينٍ في تجرباته . كل انسان يدرك ذاته كعائش في افق الناس الآخرين ممن يعيشون معه والذين يدخل معهم احيانا في اتصال فعليّ واحيانا في اتصال ممكن . وهو يدرك ايضا أن هؤلاء الناس الآخرين بوسعهم أن يفعلوا نفس الشيء عينه في مَعِيَّةً فعلية وممكنة . إنه يعرف ، في اتصاله الفعْليّ مع رفاقه ، أن علاقة تربطه ، واياهم ، بنفس الاشياء التجربية عينها ، وذلك بحيث تكون لكل منهم نواحٍ وجوانب ومنظورات مختلفة لنفس الاشياء عينها . إلا أن هذه المختلِفات لا تكون لكل منهم إلا بقدر اندراجها جميعها في النَّسَق الكليّ الواحد لكثراتٍ يعيها كل منهم لذاته بصفتها هي ذاتها (في التجربة الفعلية لنفس الشيء عينه) دائما افق تجربة ممكنة لهذا الشيء . اما بالنسبة

إلى الفرق بين الاشياء « الخاصة بي اصلياً » وتلك المستشعرَة (eingefuehlt) في الآخر بالنظر إلى كيفية (das Wie) انحاء الظهور ، وحتى بالنسبة الى امكانية التعارض بين الاستيعابات (Anffassungen) الذاتية والمستشعرة ، فإن ما يختبره المرء اصليا بالفعل كشيء ادراكيّ يتحوَّل ، بالنسبة لكل امرىء ، إلى مجرد « تمثل - لِ » ، « ظهور - لِ » نفس الشيء الموجود موضوعياً . إن هذا « الظهور - لِ » هو معنى جديد للاشياء تستمدُّهُ من التر‌‌َكيب (Synthesis) ، معنى تستمد الآن منه هذه الاشياء قيمتها . إن الشيء ذاته هو ، بالواقع ، ما لا يتوفر لاحد بصفة المرئيّ فعلياً ، وذلك لانه ، هذا الشيء ، في حركة مستديمة ، ولأنه ، على صعيد الادراك ، وبالنسبة لكل امرىء ، دائماً وحدةُ كثرةٍ مفتوحةٍ لا نهائياً من التجربات واشياء التجربة المتغيِّرة : الخاصَّة منها والغريبة ، إنَّ الذوات المشتركِة في هذه التجربة هي ، إذ ذاك ، بالنسبة لي ولكل امرىء آخر ، افق مفتوح لا نهائياً من الناس الذين ربما تلاقوا ، ومن ثمَّ دخلوا ، في اتصال فعليّ معي ومع بعضهم البعض(٥٢)

بذلك ينتهي هوسرل ، في كتاب « الازمة » ، من فضِّه للافاق الادراكية المختلفة من حيث بُناها العامة . صحيح أنَّ الامكانات المتفتِّحة والمتفعِّلة في هذه الآفاق لا تعدو كونها حقائق نسبية يأخذ بها المرء كما تتبدّى له في هذه الآفاق . إلاَّ أنَّ هذه الآفاق ، من حيث هي بنى عامة لتضايفات ذاتية - موضوعية ، ليست ، هي ذاتها ، نسبية . إن البنى العامة المتفعِّلة من خلال فضها او عيشها (لا فرق) ليست وقائع عرضية ، بل الخطوط العريضة ماهوياً لكل تجربة انسانية للعالم . كل هذا يتبدَّى لنا على نحو صريح من خلال فهمنا الاصيل للوعي كوعي في العالم وللادراك ، بالتالي ، كتيار منساب وحدوياً من التضايفات الذاتية - الموضوعية بما لها من آفاقِ امكانات ادراكية مختلفة . من هنا أن التضايف الذاتيّ - الموضوعي في عملية ادراكنا للعالم لا يفضي ، بالرغم من النسبيّات المنظورية المتفتِّحة والمتفعِّلة في

(٥٢) Krisis, ibid , P 166- 167

آفاقه المختلفة ، إلى اية ريبية من شأنها التسلط على المعرفة وحجب امكانيات اليقين . ووحدها موَّفقية الوعي والادراك ، بما فيها من آفاق تمّ فضُّها ، ما يضمن بقاء المعرفة الاصيلة ممكنة بالنسبة إلى كل وعي وادراك منظوريّ .

هذا وجدير بالذكر هنا أن النماذجية القبلية التي رأيناها تنبثق من فضّ الآفاق المختلفة للوعي لا تشمل فقط ادراك الاجسام والموجودات الحسية ، بل تتعداها لتغطي كلّ ما تَلُفُّهُ زمكانية العالم وكل الابعاد المعنوية لمختلف الحضورات الذاتية . « إن التجربة او البداهة ليست كليّةً فارغة ، بل تتماير من حيث الانواع والاجناس والمقولات القطاعية للموجود ومن حيث كل الجهات (Modalitaeten) الزمكانية أيضاً »[٥٣] . بكلمات اخرى : إن النماذجية القبلية بصفتها الوجه الآخر لموَّفقية الاشياء الادراكية لا تشمل هذه الاشياء من حيث إنّيتها في المكان والزمان صرفاً ، بل تطال ايضا أنيَّاتها . كيف لا والإنّيَّة ذاتها لا تشكّل موضوعاً بحد ذاتها ، بل تندرج بين أنيَّات الشيء وضمن اطار كينونته المتعيِّنة مقولياً . إن زمكانية الإنّيَّة او زمانيتها الصرف (كما بالنسبة لمعطيات الوعي وافعاله) هي ، بدورها ، تعيّن ، او كينونة متعيِّنة . إنها ، هذه الإنّيَّة المتعيِّنة زمكانياً ، تندرج في سياق أنيَّات الاشياء الادراكية الموَّفقة . ولأنّ موضوع الوعي هو دائماً أنيَّة معيَّنة وكينونة متعيِّنة فإن النماذجية القبلية التي رأيناها تنبثق من فض الآفاق المختلفة للوعي تمتد لتشمل كل الأنيَّات وانحاء الكينونة المتعيِّنة . من هنا أن الوصف الفنومنولوجي الموَّفق ليس منهجاً لدراسة الاجسام الزمكانية وحسب ، بل هو طريق لمقاربة كل أنيَّات الوعي وانحاء كينونته على مختلف الاصعدة من مادية ونفسانية واجتماعية وثقافية والخ . بهذا المعنى يقول هوسرل أنّ « الموجود ، أكان ذلك بالمعنى العيني او بالمعنى المجرد ، بالمعنى الواقعي او بالمعنى المثالي » (الأنيَّات على مختلف اصعدة الكينونة) ، « له انحاء حضوره الذاتي » (إنعطائه الذاتي) » الخاصة . كما له ، على صعيد الأنا ، انحاء عَنْيِهِ الخاص

(٥٣) راجع Krisis, ibid., P. 169

في جهات القيمة ، وذلك بما لهذه الانحاء العنيوية » (القصدية) « من انحاء التحولات الذاتية (Subjektiv) في تركيبات التساوق والتعارض على صعيد ذاتيّ فرديّ وبينذاتي ايضا »[٥٤] .

إن التفاصيل اعلاه من شأنها أن تمهد الطريق لتكشُّف الذات المتعالية بصفتها عالماً معنوياً قائماً بذاته ، او بصفتها عالماً ذاتياً صرفاً . إلاّ أنَّ هذه الذاتية ، كما رأيناها ، ذاتية قصدية ، وذلك بمعنى كونها ارتباطاً خالصاً لمختلف التضايفات الذاتية ـ الموضوعية في الوعي كما تتبدّى لنا[٥٥] ، من خلال الوصف الفنومنولوجيّ ، عالَماً مؤفقاً من الامكانات الادراكية . إنَّ قصدية هذه التضايفات الذاتية ـ الموضوعية هي طابع وظيفيّ تمارسه الذات المتعالية : كالوجه الآخر لعالميتها . هنا الطابع الوظيفي هو الوجه الآخر لما يدعوه هوسرل تقوُّم (Konstitution) المعنى في الذات المتعالية . إن هذه الذات هي المتقوِّم الوحيد لكل معنى ، بما فيه من معاني الكينونة والقيمة . وهذا التقوُّم هو عملية بناء للمعنى في تركيبات قصدية سبق لنا أن حاولنا شرحها في الفصل الثاني من هذا الكتاب .

ثالثاً : المنتهى

في معرض شرحه للذاتية المتعالية يقول هوسرل ما يلي :

« إنَّ العالم (وهو ما اصبح يُدعَى من خلال الانتقال من الموقف الطبيعيّ إلى الموقف المتعالي : « ظاهرة متعالية ») يؤخَذ ، منذ البداية ، كمجرد متضايف للظهورات الذاتية وافعال العني ، للأفعال والقِوى الذاتية التي فيها يكون للعالم ، باستمرار ، معنى وحدته المتغيِّر والتي فيها يكتسب العالم هذا المعنى بتجدد مستمر . فاذا عدنا بالسؤال من العالم (الذي اصبح

---

(٥٤) راجع Krisis, ibid .

(٥٥) راجع ibid., P. 182

يتسم ، صرفاً ، بالوحدة المعنوية كنحو وجوده) إلى الاشكال الماهوية لهذا « الظهور ـ لـ » او لهذا « العني ـ لـ » العالم ، يتوجب علينا اعتبار هذه الانحاء الظهورية والعنيوية « كالانحاء الذاتية (Subjektiv) لحضور العالم » او كالانحاء الذاتية لانعطائه .«وإذ تصبح ، من ثَمَّ وفي تأمل جديد ، الاقطاب الأَنوِيَّة » (الأَنـوَات) « وكل ما يعود اليها بصفته ذا طابع أنـوِيّ نوعياً ، موضوعاً لدراسة ماهوية ، فإن هذه » (الأَنَوِيات) ايضا تصبح ، بدورها ، تدعى الناحية الذاتية للعالم ، وذلك بمعنى جديد وسامٍ يشتمل على الناحية الذاتية لانحاء ظهور هذه الاقطاب الأَنوِية أيضاً .«لكن المفهوم العام للذاتيّ يشمل ، في التعليق ، كل شيء ، اكان ذلك قطباً أنَوِيًّا وكوناً (Universum) من الاقطاب الأَنَوِيَّة او كثرات ظهورية واقطاب موضوعية وكوناً من الاقطاب الأُوضوعية (Gegenstandspole) »[٥٦] .

ثم يستدرك هوسرل قائلاً :

« لكن هنا تكمن صعوبة معيَّنة . إن البينذاتية الكلية ، التي تنْحَلُّ فيها كل موضوعية وينحلُّ فيها كل موجود اطلاقاً ، لا يمكنها أن تكون إلاّ الانسانية جمعاء ، التي هي ـ وهذا ما لا يمكن نكرانه ـ مجرد جزء من العالم . فكيف يمكن لمقوِّم جزئيّ من العالم ، ذاتيته البشرية ، أن يكون متقوِّم العالم كله ـ متقوِّمه كبناء قصديّ ؟ »[٥٧] هل يُعقل ، كما يتابع هوسرل القول « أنَّ المقوِّم الذاتي بين مقوِّمات العالم يبتلع العالم برمته وبالتالي ذاته هو » ؟[٥٨] « هل هذا هراء ، أم أنه ، بالحري ، مفارقة (Paradoxie) ضرورية يمكن حلها على نحو مفعم بالمعنى ، مفارقة تنبع ضرورتها من التوتُّر الدائم بين قوة الموقف الطبيعي الموضوعي وبداهاته المألوفة (قوة الفهم المشترك

---

(٥٦) راجع Ibid., P 182-183.
(٥٧) راجع Krisis, ibid., P 183
(٥٨) ibid.

Common sense) وبـين الموقف المـواجه لـه ، مـوقف « المتفـرّج غـير المنحاز » ؟[٥٩] .

إن عدم امكانية حل هذه المفارقة هو الوجه الآخر لعدم امكانية التنفيذ المتَّسِق لمنهجية التعليق الجذريّ والكليّ ، ولامتناع تـأسيس علم جديـد يرتبط تحقيقـه بهذا التعليق ارتبـاطاً صـارماً . لـو كان الـلاّانْحياز والتعليق شـأنا من شؤ ون علماء النفس صـرفاً ـ وهم في ممـارستهم العلمية لا يفـارقـون المـوقف الطبيعي والعالم كـاساس تحـركهم ـ لانخفضت كل بـداهاتنـا الفنومنـولوجيـة الاصيلة إلى استبصـارات تبقى ، رغم مـاهـويتهـا ، بسيكـولـوجيـة موضوعية[٦٠] . هذا وإنَّ هوسرل يخصِّص عـدة صفحات لتبيـان كيفية حـل هذه المفارقة على صعيد ترانسندنتالي صرف بعد أن تسبَّب الخلط بـين الموقف الطبيعي الموضوعي والموقف التأملي الترانسندنتالي إلى بروزها . بذلك تتعاظم الحاجة إلى بلورة جذرية الموقف المتعالي بالنسبة لدراسة قصدية الوعي كالمتقوِّم الوحيد لكل موضوعية ووقائعية كتلك التي يوفرها علم النفس الموضـوعي ولا يقف إلا على اساسها .

من هنا يعود هوسرل إلى السؤال الفنومنولوجيّ الترانسندنتاليّ فيقول : « هـل بوسعنـا الاطمئنـان إلى الـواقـع الصـرف والاكتفـاء بـأنَّ البشـر ذوات (Subjekte) للعـالم . . . وفي الآن ذاته مـوضوعـات (Objekte) فيـه ؟ هـل نستطيع نحن ، كعلماء ، أن نستكين إلى أن الله خلق العالم وفيه بشر ، وأنـه مَنَحهم وعياً وعقلاً ، اي أنه اتاح لهم امكانية المعرفة وفي اعلى مراتبها المعرفة العلمية ؟ قد يكون ذلك ، في السذاجة الخـاصة مـاهويـاً بالـدين الوضعي ، حقيقةً ، وحقيقةً دائمة ، وذلك بالرغم من أنَّ شيئـاً كهذا لا يمكن أن يكـون نهاية الامر بالنسبة للفيلسـوف . إنَّ لغز الخلق ، الخلق الالهي ذاتـه ، يُشكِّل مقوِّماً ماهوياً في الدين الـوضعي . إلاَّ أنَّ في ذلك وفي الجمـع بين « ذاتيـة في

---

(٥٩) ibid

(٦٠) ibid., P 184

العالم كموضوع » وفي الآن ذاته « ذاتية للعالم كوعي » مسألة نظرية ضرورية ، إذ ينبغي علينا أن نفهم كيف من شأن ذلك أن يكون ممكناً . إنَّ التعليق الذي وفَّر لنا موقفاً يعلو على تضايف الموضوع إلى الذات بصفته ، هذا التضايف ، من صلب العالم ، واعطانا ، إلى ذلك ، الموقف المطِّل على تضايف الموضوع إلى الذات على صعيد ترانسندنتالي ، هذا التعليق يقودنا إلى التأمل والإدراك أنّ العالم ، الذي هو لنا ، هو بالنسبة إلى إنِّيَّتِهِ وأنِّيَّاته عالمنا نحن ، وأنه عالم يستمد معنى كينونته جملة وتفصيلاً من حياتنا القصدية ، وذلك في نماذج قبلية لافعال يمكن اظهارها ـ يمكن اظهارها وليس تركيبها برهانياً او تخيُّلها في تفكير ميثولوجي »(٦١) .

في هذا « الإظهار » تكمن علمية العلم الفنومنولوجي (الظهوري) الجديد . ولأنَّ استبعاده للتركيب البرهاني لا يعني ابتعاده عن المنهجية الصارمة في البحث عن الظهور والظاهرات المتعالية فإن منهج الردّ المتعالي يتفتّح امامنا كالطريق من خلال تعليق كل ما هو عالميّ موضوعيّ والامتناع الجذري عن الحكم بصدد قيمته الصدقية . بذلك يبرز الردّ بصفته عملية الرجوع من « عالم الحياة » إلى كينونته المتعالية في الوعي كتضايف ذاتيّ ـ موضوعيّ . إذ ذاك ، وباختفاء الموقف الطبيعي من حقل النظر ، تنحلُّ المفارقة اعلاه بشأن التعارض بين كلية العالم المتقوِّم في الذاتية المتعالية وجزئية هذه الذاتية المتعالية كمتقوِّم العالم . هذا التعارض ، وبالتالي تلك المفارقة ، لا يبرزان إلَّا انطلاقاً من الموقف الطبيعي حيث يخفى علينا أنّه هو ذاته ، هذا الموقف ، هو اساس مفارَقية الفرق بين « الجزء » و « الكل » . كيف لا و « الجزء » و « الكل » مَعْنَيان يتقوَّمات في الذات المتعالية عينها . إذ ذاك فإن المتقوِّم يتقدَّم على المتقوِّمات ولا يتأثر هو بالعلاقات الناشئة بينها : أكانت تلك علائق انسجام او علائق تعارض سواء ـ لأنه هو ، هذا المتقوِّم ، متقوِّم هذه العلاقات ايضاً .

---

(٦١) Krisis, ibid , P 184

من هنا ، من اسبقية الذات المتعالية كمتقوِّم لكل معاني الكينونة والقيمة ، بل من أسْبقيتها على كل هذه المعاني ، ينبغي أن نفهم هوسرل عندما يقول عن الفلسفة الفنومنولوجية الترانسندنتالية الجديدة أنها ـ عكس الفلسفة الموضوعية التي شهدها تاريخ الفلسفة والتي قامت على اساس من البداهات المألوفة (بداهات موضوعية) ـ تستبعد كل اساس من هذا النوع . « إنَّ الفلسفة الفنومنولوجية الذاتية ترانسندنتالياً » (المبيِّنة للموضوع في ذاتيتها) « ينبغي عليها أن تبدأ بادىء ذي بدء بدون اساس . لكنها سرعان ما تكتسب ، بقوتها الذاتية ، إمكانية ابتداع اساس خاص بها ، وذلك عندما تتمكَّن ، في تأمل اصليّ ، من تحويل العالم الساذج إلى ظاهرة او إلى كونٍ من الظاهرات . فلا بدَّ لسيرورتها الاولى ، كما يتبيَّن من الشروحات العنوانية البدائية اعلاه » (محاولات هوسرل فض مختلف الآفاق الادراكية) « من أن تكون مسيرة تجريبية وتفكيرية في بداهة ساذجة . وليس لها منطق ومنهج جاهزان من قبل ، وهي لا تستطيع ، بالتالي ، أن تحصل على منهجها وحتى على المعنى الاصيل لانجازاتها إلاَّ من خلال التأمل الذاتي المتجدِّد أبداً »[٦٢] . فليس عجباً ، بالتالي ، أن تتعثَّر هذه الفلسفة ، في البداية ، بالمفارقات والغموض .

لكن كيف يبدو ، كما ينبغي أن نسأل الآن ، حلّ المفارقة اعلاه بين كليَّة العالم المتقوِّم في الذاتية المتعالية وجزئية هذه الذاتية المتعالية بصفتها لمتقوِّم الوحيد للعالم ؟ كيف يبدو هذا الحل ، عند هوسرل ، بالتفصيل ؟

إن حلَّ هذه المفارقة يأتي من خلال اعادة النظر في منهجية المسيرة الفنومنولوجية الوصفية وتسليط الضوء ، من جديد ، على الطريق التي يتَّبعها التقوُّم (Konstitution) في مسيرته العالمية . فهوسرل يعترف بخطأ منهجي ـ كما يسميه ـ اقترفه اثناء عرض المسألة المتعالية ، مما ادى إلى بروز المفارقة . هذا الخطأ يكمن ، كما يقول هو ، في القفزة التي قام بها من آخر مرحلة

---

(٦٢) راجع Krisis, ibid., P. 185

حققها التعليق والردّ إلى البينذاتية المتعالية . إنَّ آخر مرحلة توصَّل اليها الردّ جاءت تكمن في تبدِّي العالم ، من خلال التعليق ، كظاهرة متعالية . هذه الظاهرة تشمل كلية العالم كعالم وما فيه من ذوات : ذوات الأخرين وذاتي انا . إنَّ هوسرل يسمي الموضوعات المتبدِّية في هذه الظاهرة المتعالية « أقطاباً أوضوعية » (Gegenstandspole) ، كما يسمي الذوات المتبدِّية في هذه الظاهرة المتعالية « أقطاباً أنَوِيَّة » (Ichpole) . والقطب دائماً قطب لأنحاء ظهورية . إنه محور تتمركز حوله الظهورات كظهورات أُوضوع وحدويّ معيّن . وواضح أن الأقطاب الأنَوِيَّة المتبدِّية في ظاهرة العالم من خلال التعليق فقدت طابعها البشري وكل طابع نفساني أو بدنفسي بالمعنى الذي تشهده هذه الاقطاب في « عالم الحياة »[٦٣] .

قلنا إن القفزة الغير مبرَّرة منهجياً جاءت من هذا العالم المتعالي او الترانسندنتالي إلى الذاتية الترانسندنتالية التي اعتُبرت ، إذ ذاك وبعصا ساحر ، بينذاتية ترانسندنتالية هي ذاتية البشرية ككل على صعيدٍ مُجْتَمَع . من هنا محاولة هوسرل الآن تصحيح منهجية المسيرة والتدقيق في كل ثناياها التقوُّمية .

إنَّ مَكْمَن المفارقة الأوَّل هو الالتباس في معنى الانا . إنَّ القفزة التي اتينا على ذكرها اعلاه جاءت قفزة من العالم كظاهرة إلى البينذاتية المتعالية : فوق رأس الأنا بمعناه الرئيس والذي بدونه لا تستقيم منهجية الفنومنولوجيا ، في نظر هوسرل ، ابداً[٦٤] . فما هو هذا المعنى الرئيس للأنا الذي تنطلق منه وبفعله المسيرة الفنمنولوجيَّة الممنهجة ؟

يقول هوسرل : « إن التعليق يُبدِع تَوَحُّدِيَّة (Einsamkeit) فلسفية من نوع فريد هي المطلب الاساسيّ لفلسفة جذرية بالفعل » . إلَّا «أنني، في هذا التوحُّد ، لست واحداً (Einzelner) وحيداً يعزل نفسه ـ ولو بمعنى تعتيّ له تبريره الفلسفي (. . .) ـ عن الجماعة البشرية التي يبقى مدرِكاً لذاته بصفة

(٦٣) راجع Krisis, ibid., P. 187

(٦٤) راجع Krisis, ibid., P. 190

الانتماء لها . إنني لست « أنا » (واحداً) ما يزال يقـابِل « انت » او « نحن» ، او ما يزال يشـارك جماعـة رفاقـه الذوات في الاعتبـار الطبيعيّ . إن البشـرية بـاجمعها ، شـأنها ككل تفريق في نـظام الضمـائـر الشخصيـة (Personal pronomina) ، قد اصبحت ، في تعليقي لها ، ظاهرة ، بما في ذلك افضليـة كوني « أنا » بشرياً بين بشر آخرين . إن الأنا الذي اتوصل أنا اليه من خلال التعليق ، أيّ الأنا ذاته الذي يمكن اعتباره ، مع بعض التحوير والتحسين في مفهومه ، الأنـا الديكـارتيّ ، لا تمكن تسميته « أنـا » إلا على نحـو يدعـو إلى الالتباس ـ ولو كان هذا الالتباس ماهوياً من صلب معناه . فأنا عندما اتأمـل في تسميتـه لا يسعني إلاّ أن اقول : أنـا هو من يمـارس التعليق . أنا هـو من يستجـوب العالم كـظاهرة ، العـالم الذي مـا يزال الآن يتمتـع بقيمته الإِنَّـوِيَّة والأَنَّوِيَّة (nach Sein und Sosein) ، وذلك بما فيه من بشر أنا على يقـين تامّ منهم . اي أنا الذي يقف فوق كل الوجود (Dasein) الطبيعي بما له من معنى في نظري ، وأنا الذي هو قطب أَنَوِيّ لحياتي الترانسندنتالية التي فيها اولاً يجد العالم كعالم صرفاً معناه بالنسبة لي . وهكذا فالأنا يشمل كل هذه المعاني بعينية تامة »[٦٥] .

بذلك يتَّضح لنا أن الالتباس الرئيس في معنى الأنـا يكمن ، من خلال التفـاصيل اعـلاه ومن خلال شـرحنا اعـلاه لمعنى القـطب ، وبـالـذات لمعنى القطب الأَنَوِيّ ، يكمن بين معنى الأنا القائم بالتعليق والمُمَارِس له بجـذرية مُتَّسِقة من جهة ، والأنا المُعَلَّق في هذا التعليق الجـذريّ والكليّ والشـامل من جهة اخرى . هذا الأنا المُعَلَّق قـد دخل العـالم ، من خلال التعليق الكـليّ ، عـلى أنه ظـاهـرة ، عـلى أنـه قـطب أَنَـوِيّ لـه انحـاء ظهـوره وانحـاء فعله القصديّ ، بما في ظهـوره هذا من فقـدان طابعـه البشريّ الاصيـل ، طابعـه النفسانيّ او البَدَنْفسِيّ .

إن هذا الالتباس في معنى الأنا يزداد تأزماً عندما نلاحظ أن كلا المعنَيَيْن لهذا الأنا يُعْنَيَان على الصعيـد المتعالي . فـالأنا المعلّق هـو الآن « أنا » متعـالٍ

---

(٦٥) راجع ıbid , P 187 - 188

بصفته قد اصبح من صلب العالم الـذي بـات ظـاهـرة متعـاليـة من خـلال التعليق . كما أنَّ الأنا المعلّق هـو بدوره « أنـا » متعالٍ ، وذلـك بقدر مـا أنه اصبح ، من خلال التعليق ، يتعالى على ظاهرة العالم وبعلو . في اية حـال ، على المواقف الطبيعية الملتزمة بـوجود العـالم الطبيعي (بـوجوده من حيث هـو منفصل عن الذات المتعالية) .

وحدهُ الأنا المُعَلَّق ترانسندنتالياً ، لا الأنـا المُعَلَّق ترانسنـدنتاليـاً ما فقـد امكانية تصريفه الضمائري ، وذلك بقدر مـا أنه فقـد ، من خلال التعليق ، كل « انت » و « هو » و « نحن » في الاعتبـار الطبيعي لهـذه الضمائـر . ولئن اصبح هذا الأنا المتعالي المعلّق يتسم ، من خلال تعليقه ، بتعـالٍ حذريّ يستقطب ويستوعب ، بوصفِهِ ظـاهرةً متعـالية ، كـل شيء آخر على أنـه إما قطب أَنَوِيّ (غريب) معلّق وإما قطب أُوضوعيّ معلق ، فإن الأنا المتعـالي المعلّق ، الـذي بـات يتسم بتـوحـديَّـة من نـوع فـريـد هي بمثابـة أَنـانـة (Solypsismus) متعالية ما يزال يحتفظ بقابليَّته ، بل بقدرتـه على التصريف الذاتي في ضمائر مختلفة هي ، بالنهايـة ، من عمله القِوامي الخـاص ، إذ أنه هو ، في النهاية ، متقوِّم كل ذاتية وبينذاتية شاملة(٦٦) .

إنَّ هذا ، طبعاً ، لا يعني ، في نظر هوسرل ، اية « دوبلة » واقعيـة او ميتـافيزيـة في بنية الأنـا . فالأنـا واحـد هـويّ في مختلف ظهـوراتـه وافعـالـه القصدية . إلاَّ أَنَّ هذا الأنا الهـويّ من شأنـه ايضا التعـالي - بما في ذلـك من تعالٍ على الذات - من خلال التموقف المتعالي الـذي يشرف عـلى العالم - بمـا فيـه من ذوات - كظاهـرة متعاليـة ، كتضايف ذاتي - مـوضـوعي ، كمحصَّلة موضوعية مُبَيَّتَة ، قصدياً ، في فاعلية الذات وافعالها المختلفة .

ووحدهُ هذا الأنا ، بما لـه من نَسَقِيَّاتِ وظـائفهِ ومحصَّـلاته المتعـالية مـا يَصِـحُّ ، في نـظر هـوسـرل ، أن يكـون منـطلقـاً منهجيـاً للكشف عن تقـوُّم البَيْنْذاتية المتعالية وتجمُّعهـا البَيْنْذاتي الـذي فيه ، وانـطلاقاً من نَسَقِ وظـائف أقطابه الأَنَوِيَّة ، يتقوَّم « العالم للكلّ » ، العالم بالنسبة لكـل ذات (Subjekt)

(٦٦) Krisis, ibid , P 188

بصفته عالماً للكل[٦٧] . وهكذا « فإنَّ هذا الطريق وحدهُ من شأنه ، إذ نتقدَّم عليه في نسقيّة ماهويَّة ، أن يوفر لنا فهماً نهائباً لِكونِ كل « أنـا » متعالٍ بِمَن يؤلفون البينذاتية (المتشاركة تقوُّم العالم على الطريق المرسوم) متقوِّماً بالضرورة كانسان في العالم ، اي لكون كل انسان « يحمل في ذاته أنا متعالياً » : إنما ليس كجزء وقائعي او كطبقة من طبقات نفسه (وهذا طبعاً هراء) ، بل بقدر ما هو ، هذا الانسان ، موضعة ذاتية Selbst objektivation) للأنا المتعالي المقصود ، موضعة يمكن الكشف عنها من خلال التأمل الذاتيّ الفنومنولوجيّ . هذا وإنَّ من شأن كل انسان ، بِمَّن يقومون بالتعليق ، أنْ يدرك أناه الاخير الذي هو فاعل في كل نشاطه الانسانيّ . إنَّ سذاجة التعليق الاول كانت نتيجتها ، كما رأينا منذ قليل ، أنّي ، أنا ، الأنا المتفلسف ، فيما فهمت ذاتي كأنا فاعل ، كقطب أنَويّ لافعال وانجازات متعَالية ، رحتُ انسب ، في وثبة غير مُؤسَّسة ، اي غير شرعية ، للانسانية التي أنا منها ـ رحت انسب لها نفس التحوُّل إلى الذاتية المتعالية الفاعلة الذي كنت حقّقته في ذاتي دون غيري.. وبالرغم من هذه اللاشرعية المنهجية فإن ذلك لم يكن يخلو من كل حقيقة . لكن المتوجِّب في كل الظروف هو ايفاء التوحُّدية المطلقة للأنا وابفاء موقعه المركزيّ بالنسبة لكل تقوُّم حقَّها ، وذلك لاسباب فلسفية عميقة لا يسعنا الآن التوغل فيها »[٦٨] .

إن هوسرل يحاول ايفاء توحُّدية الأنا المطلقة حقها من خلال محاولة جديدة على طريق التعليق والردّ . بذلك فإن هدفه الارتقاء فوق سذاجة التعليق الاول ، هذا التعليق الذي بقي ، رغم تعالية او تعالويّته ، مشحوناً بسذاجة هي ـ إذا جاز التعبير ـ سذاجة متعالية . ولماذا لا يكون التعالي متسماً ، حتى على نحو ماهويّ ، بطابع التدرج ؟ ! . .

إذا كان التعليق الأول قد أدّى بي إلى فهم ذاتي كأنا فاعل ، او كقطب

(٦٧) راجع Krisis, ibid., P 189

(٦٨) راجع Krisis, ibid., P 189- 190

أنويّ لأفعال وتحصيلات تعالويَّة فإن التعليق الثاني يكمن في ردّ هـذا القطب الأَنويّ المتعالي إلى الأنا المطلق ، او في رد الأنـا المعلّق إلى الأنا المعلّق بـالمعنى النهائي لمعاني تمايُز الأنا وتعاليه إن هوسرل يصرّ على اجراء هذا الرد معتبـراً أنَّ به تتعينَّ منهجية الفنومولوجيـا المتعاليـة برمتهـا[٦٩] . هذه المنهجيـة تتطلّب « أن يعود الأنا بـالسؤ ال على نحـو نسقيّ وانطلاقـاً من ظاهـرة العالم العينيـة ليتعرَّف ، إذ ذاك ، إلى ذاته ، بصفته الأنا المتعالي ، ليتعرَّف إلى ذاته هذه في عينيَّتها وفي نسقية طبقاتها التقوُّمية وفي تأسيساتها القيمية المتشابكة إلى حـدٍّ لا يوصف . إنَّ الأنا يُعطى ، عند المباشرة بالتعليق ، على نحو حتمطقي ، إنما بصفتـه « عَينيَّة بكـاء » (als Stumme Konkretion) . هذه العينيـة البكـاء يتحتم فضُّها واستنطاقها ، وذلك في « تحليـل » قصديّ يعـود بالسؤ الِ المنسَّق إلى الإنطلاق من ظاهرة العالم . إنَّ أولى محصَّلات هذا التقدُّم النسقيّ تكمن في اكتسـاب التضـايف القـائم بـين العـالم والـذاتيـة المتعـاليــة المتمـوضعــة في الانسانية »[٧٠] . كما أن هذه « العينيَّـة البكماء » لا تلبث ، من خـلال الفضّ النسَقيّ لمضامينها المتعالية ، أن تعـرب عن ذاتها كقـطاع من البداهـة المطلقـة والاخيـرة بحيث يصبح من العبث أن نحـاول السؤ ال عَمَّا يقـع خلفها[٧١] . بذلك فإن كل بداهة تبقى عنوانا لمسألة ـ ما عدا البداهة الفنـومنولـوجية بعـد أن تكون قد انجلت لنا ، في التأمل ، وبانت ، من خلال ذلك ، كـالبداهـة الاخيرة[٧٢] .

إلاَّ أنَّ الحديث عن الأنا المتعالي والأنا المـطلق لا بد لـه ـ حتى يكتمل ـ من العـودة إلى كتـابـات هـوسـرليـة اخـرى ، وعـلى وجـه التخصيص : إلى « تأملات ديكـارتية » (هـوسرليـانا ، المجلد الاول) ، وهي تعـود إلى حوالي سنـة ١٩٣٠ . وكما بـالنسبة إلى كتـاب « الازمة » كـذلـك بـالنسبـة إلى هـذه

---

(٦٩) راجع ibid., 190

(٧٠) Krisis, obid., P 191

(٧١) ibid., P 192

(٧٢) ibid, P 192- 193

التأملات الديكارتية . إننا ننوي مقاربتها ، بل مجاورتها وتعريب النص الهوسرلي بقدر ما تدعو الحاجة ـ لا الحاجة العلميه فحسب ، بل حاجة المكتبة العربية ايضاً ـ وبقدر ما نستطيع هنا تلبيتها

يقول هوسرل على هذا الصعيد الأَنَوِيّ ما يلي :

« وإن أحتفظ ، أنا المتأمل ، بما يطهر امامي فقط من حلال تعليقي الحرّ لإنِّيَّة عالم التجربة يتراءى لى واقع هام جداً يكمن في أنني ابقى وحياتي في منأى عن كل شيء من شأنه أن يمسّ صحة وجودي أو إنِّيَّتي (Seinsgeltung) ، وذلك سواء أكان العالم موجوداً او غير موجود ، وبغض النظر عن التصميم الذي قد اتخذه بشأن الحكم بوجوده او عدم وجوده . هذا الأنا ، الذي يبقى لي مع حيانه الأَنَوِيَّة (يبقى لي بالضرورة) نفعل تعليق كهذا ، ليس قطعة من العالم . وعندما يقول هذا الأنا : « أنا موحود ، أنا افكر » فما عاد هذا الفول يعني : أنا ، هذا الانسان ، موحود . فأنا ما عدت ذلك الذي يجد نفسه في التجربة الذاتيه الطبيعية كإنسان ، والذي يجد ـ من خلال التقيّد التجريدي بالمحتويات الخالصه للتجربة الذاتيه الجوانية ، التجربة الذاتية البسيكولوجية صرفاً ـ عمله او نفسه او ادراكه الخالص والخاصّ به ، او النفس في اعتبارها قائمة بذاتها . في هذا النحو الطبيعي للادراك أُعْتَبَرُ ، مع سائر البشر ، من مواضيع العلوم الموضوعية او الوضعية بالمعنى العادي : البيولوجيا ، الانثروبولوجيا ، ومن الجملة البسيكولوجيا ايضا . إن الحياه النفسية التي يُعنَى بها علم النفس كانت دائما ولا تزال تُعتَبَر حياة نفسية في العالم . وواضح أن هذا يصحّ بالسبه إلى حياة الفرد الخاصة التي تُضْبَط وتُعايَن في التحربة الجوانية الخالصة . لكن التعليق الفنومنولوجي الذي تتطلبه التأملات الديكارتية ، في مسرىها المصفّاة ، من المتفلسف يعطّل إنِّية العالم الموضوعي ويستبعدها كليا من حقل الحكم . وهذا يصح ، كما بالنسبة إلى كل الوقائع المدركة موضوعيًّا ، كذلك بالنسبة إلى إنِّيَّة التجربة الجوانية . بالنسبة لي ، الأنا المتأمل الذى يقف في موقف التعلق ويبقى فيه واضعاً ذاته كأساس لكل القيم والاسس الموضوعية ، لا يوجد اذاً ، أنا

بسيكولوجي ولا توجد ظاهرات نفسية بالمعنى البسيكولوجي ، أي بصفة مقوِّمات البشر البَدَنْفسيين »(٧٣) .

لكن ما هي نتيجة هذا التعليق وكيف تبدو ذاتي بعده ومن خلاله ؟

« من خلال التعليق الفنومنولوجيّ أردُّ أناي البشريّ الطبيعيّ وحياتي النفسية ـ قطاع تجربتي الذاتية البسيكولوجية ـ إلى أناي الفنمولوجيّ المتعالي ، قطاع تجربتي الذاتية الفنومنولوجية المتعالية . إن العالم الموضوعيّ الموجود بالنسبة لي ، العالم الذي كان دائماً وسيبقى موجوداً بالنسبة لي ، العالم الوحيد الذي يمكن وجوده اطلاقاً بالنسبة لي ـ هذا العالم ـ بكل ما فيه من موضوعات إنما يستمد ، كما قلت ، كل معناه وإنِّيَّته بالنسبة لي ، منيّ أنا بصفتي الأنا المتعالي ، الذي لا يبرز إلا من خلال التعليق الفنومنولوجي المتعالي »(٧٤) .

لكن ما هو معنى تعالي الأنا المتعالي ؟ وفي ماذا يكمن افتراقه عن الطابع الطبيعي الذي يميز الأنا بصفته موضوعاً لعلم النفس ؟ لنسمع هوسرل ذاته يقول :

« كما أنَّ الأنا المردود » (المتعالي) « ليس قطعة من العالم ، كذلك العالم ، على نحو معكوس ، وكل موضوع عالميّ ، ليس قطعة من أناي » (المتعالي) « ، ليس موجوداً في حياتي الواعية كجزء يكمن فيها على نحو واقعي كأن يكون مركَّباً من معطيات الحس او مركباً من افعال تكمن » (في وعيي) « على نحو واقعي . إن هذه **الفروقية** (Transzendenz) هي من صلب المعنى الخاص بكل ما هو عالميّ ، مع أن العالميّ يكتسب بالضرورة كل المعنى الذي يتعينّ » (هذا العالميّ) « به ، بما في ذلك إنِّيَّته ، من تجربتي وحدها ، من تمثُّلي ، من تفكيري ، من تقويمي ومن صنعي ـ وايضاً معنى الإنِّيَّة البديهية فهو » (هذا العالميّ) « يستمده فقط من بداهاتي ، من افعالي المؤسِّسة . وإذا كانت هذه **المفارقة** ، بصفتها مُتضمَّنة » (في الوَعي) « على

---

(٧٣) Carlesianische Meditationen (Husserliana I), P. 64-65
(٧٤) C M., ibid , P 65

نحو لا واقعي ، من صلب المعنى الخاص بالعالم ، فإنَّ الأنا الذي يحملها في ذاته كمعنىً قائم بحيث يكون إلى ذلك ، مُفْتَرَضاً بالضرورة في هذا المعنى - هذا الأنا يُدعى ، إذ ذاك ، متعالياً بالمعنى الفنومنولوجي . اما المسائل الناشئة عن هذا التضايف فتدعى بموجب ذلك مسائل فلسفية متعالية »(٧٥) .

بذلك فإن معنى التعالي يكمن في تعالوية المعنى . اما تعالوية المعنى فتكمن اولاً في تقدمه القبليّ على كل موضوع معنويّ يُعطَى في عالم الطبيعة كموجود . من ثَمَّ فإن هذا التقدّم القبليّ ليس واقعاً موضوعياً من وقائع الوجود اطلاقاً ، بل هو تقوُّمٌ معنويّ . ولأن المعنى دائماً من تحصيل فعل العني فإنه يرتبط ماهوياً بالوعي العاني على أنه متقوِّم هذا المعنى المتقوِّم . بذلك فعندما يؤخذ الأنا كموضوع معطى في عالم الحياة النفسية على أنه من اختصاص البسيكولوجيا كعلم « طبيعي » موضوعيّ فإنه يشير ، إذ ذاك ، وبدوره ، إلى تقوُّمه المعنويّ في الوعي . هذا الوعي المتقوِّم هو الأنا المتعالي الذي يتعالى ، بالتالي ، على الأنا بمعناه البسيكولوجي الطبيعي المرتبط ماهوياً ببدنفسية الانسان ، كما يتعالى على كل موضوع يتقوَّم فيه كمعنى . ولسنا هنا ، مع هذا ، في وارد الكلام عن أَنَوَيْنِ اثنين في الذات الانسانية الواحدة . هو ذاته الأنا : بوسعه أن يتموقف طبيعياً فينخرط في عالم الحياة كاي موضوع من موضوعاته ، كما بوسعه أن يتموقف على نحو متعالٍ فيقوم بوظيفة جديدة ويتخذ طابعاً جديداً بصفته متقوِّم الموضوعات العالمية - ومن جملتها الأنا البسيكولوجي - على أنها معانٍ مختلفة للكينونة والقيمه - بما فيها الإِنِّيَّة والوجود والمفارَقة (Transzendenz) .

بذلك فإن الأنا المتعالي يبقى ، من خلال كونه المتقوِّم المعنويّ للموضوعات العالمية ، مرتبطاً على نحو ماهويّ بالعالم . هذا الارتباط هو الوجه الآخر لما يسميه هوسرل (اعلاه) كُمون العالم في الوعي على نحو لا واقعيّ . إنَّ العالم المتقوِّم في الوعي يكمن فيه كمعنى . هذا الكمون المعنوي

---

(٧٥) ibid

هو الوجه الآخر لكـون المفارقـة ، أيْ مفارقـة الموضـوعات العـالمية للوعي ، معنى متضمنـاً في الوعي المتعـالي على نحـو لا واقعيّ ، اي على نحـو معنويّ قصديّ .

بكلمات اخرى : إن الأنا المتعالي الذي انكشف لنا من خـلال التعليق والـردّ (ردّ الأنـا البسيكـولـوجي إلى الأنـا المتعـالي) يبقى مـرتبـطاً بـالعـالم وبالموضوعات العالمية على أنه هو متقوِّمها وعلى أنها هي معانٍ متقوِّمة فيه . من هنـا أنّ ارتباطـه هذا هـو تضايف يقـوم بينه وبـين العالم عـلى صعيد متعـالٍ صرف . إنه بتسمية هوسرلية خاصة ، تضايف نِواطي (لجهة الذات المتعالية العانية والمقوِّمة للمعنى)ـ نِمـاطي (لجهة المـوضوع المتقـوِّم في الذات المتعـالية العانية) . من هنا قول هوسرل أنَّ « الأنا المتعالي (. . .) هو ما هو فقط من خلال تعلقه بالموضوعات القصدية »(٧٦) .

لكن اية موضوعات من شأنها أن تصبح مـوضوعـات قصديـة بالنسبـة للوعي في هذا التضايف المعنويّ ؟

إنَّ «من بين هذه» (الموضوعات القصدية) «موضوعات موجودة على نحو ضـروريّ بالنسبـة لـلأنـا »(٧٧) . كـما أن من بينهـا ليس فقط المـوضـوعـات « المباطنه في قطاعه الزمني الذي يمكن التحقق منه على نحـو المطابقـة » (على نحـو بـداهـة التـطابق . راجـع بشـأنها مـطلع هـذا البحث) ، « بـل ايضـا الموضوعات العالمية التي لا يمكن تبيانها كمـوجودة إلا في تسـاوق سيرورتهـا في التجربة البرانية» (ذات البداهات) « اللامطابِقة (inadequat) والزاعمة» (اي أنها لا تخلو من الفرضيات اللاعِيانية)(٧٨) .

وإذا كـان الأنا المتعـالي ما يـزال ، حتى على الصعيـد المتعالي ، يـرتبط بالعالم ويتعلق بموصوعاته فإن هذا العـالم ، وهذه المـوضوعـات العالميـة ، قد

---

(٧٦) C M , ibid., P 99.

(٧٧) ibid ,

(٧٨) ibid ,

اتخذت ، في الموقف المتعالي نحواً كينونياً جديداً : لقد اصبحت تباطن أنَوِيًّاو معنوياً في افعال الوعي . هذه الافعال هي الموضوعات الاصلة لفعل التأمل الذاتي في الموقف المتعالي . وهي ، هذه الافعال ، رغم كونها وقائع في العالم الطبيعيّ (البسيكولوجي) ، افعال قصدية لها موضوعاتها القصدية (العالمية) الخاصة . من هنا أن هذه الموضوعات العالمية تبقى مرتبطة بالأنا المتعالي من خلال كونها الموضوعات القصدية لافعال اصبحت ، هي ذاتها ، موضوعاً للتأمل مِن قِبَل الأنا المتعالي. في هذا الموقف يعاين الأنا المتعالي حياته الواعية في وقفة تأمّل ذاتي ـ حياته الواعية من حيث هي تيار لافعال قصدية ، لافعال ترتبط قصديا بموضوعاتها . بذلك فإن الفعل الواعي يصبح ، مع موضوعه القصديّ ، موضوعاً قصدياً لفعْل التأمل في الموقف المتعالي . من هنا أنَّ من شأن الموقف المتعالي للأنا أن يرفع الموضوعات العالمية إلى مستوى الكينونة المتعالية فلا يُنظر اليها ، بعد الآن ، كموضوعات عالمية منفصلة عن ذواتها وقائمة في ذاتها في وجود مفارق للوعي ، بل كموضوعات متعالية مباطِنة على نحو قصديّ ، او على نحو التضايف النِواطي ـ النِماطي ، في حياة الوعى وافعاله العانية ، بل إن المباطنة هي كمون الموضوع القصدي في فعل هو الآن الموضوع القصديّ لفعل التأمل المتعالي . بذلك فإنني ، على الصعيد المتعالي ، لا اعيش ، مثلاً ، فعل ادراك الطاولة ، بل فعل التأمل في فعل ادراك الطاولة امامي . إنني أتأمل ، بذلك ، كيفية ادراكي لهذه الطاولة . وهذا هو المعنى الاعمق لكون الطاولة معلقةً على صعيد متعالٍ . هذا التعليق ليس ، إذاً ، الغاءً لوجود الموضوع ، بل رفعه إلى موجودية تعالوية جديدة . من هنا قول هوسرل : « على المرء أن يفقد العالم من خلال التعليق حتى يعود ، في التأمل الذاتيّ الكليّ ، إلى اكتسابه من جديد »(٧٩) .

من الملاحظ أننا نركّز ، حتى الآن ، على فاعلية الأَنا ، وليس على أَنوِيَّته بالذات . إننا ، بكلمات اخرى ، ما نزال نتحرك على صعيد الذاتية

(٧٩) C.M ıbid., P 183

المتعالية . بذلك فإن الطريق إلى الأنـا المتعالي المـطلق ما تـزال تتخلَّله بعض المنعطفات الردِّية .

إنَّ الذاتية المتعالية التي ما نزال نتحرك على صعيدها هي ذاتية فرديـة . إنها ما تزال ذاتيَّتي أنا ، أنا المتأمل في موقف متعالٍ . بذلك فإنها ما تزال قطاعاً من المعنى يرتبط على نحو مشروط بما من شأنه أن يحجب اساسه المطلق . من هنا ضرورة التخلص ، في نظر هـوسرل ، من هـذه النسبية الفـردية حتى نتمكن من الوصول إلى خلوص الأنا المطلق .

إن هـوسرل يعتبـر هذا المنعـطف الرديّ الجـديـد من صلب مقـوِّمـات منهجيـة الردّ المتعـالي ، وهو يخصِّص لشـرحه فقـرة مطوَّلـة (الفقـرة ٣٤) في تأملاته الدبكارتية . هذا الردّ الجديد يسميه هوسرل « أيدوسياً » (eidetisch) ويضع له غاية محدَّدة تكمن في تنقية الذات المتعالية من كل وقائعية ما تزال تمنع مَطْلَقَتَها ونحجب مطلقيَّتها . إذ ذاك فإنني استبعد من ذاتيتي المتعاليـة هذه ، ومن خلال تعليق جديد ، كل ما يتقوَّم فيه طابعها الفـرديّ الوقـائعيّ وكل مقوِّم عالميّ ما يزال عالقاً بها . فـافعالي المتعـالية لا تعـود تظهـر لي كأفعالي انا ، بل تبدو لي مقوِّماتٍ ماهويّة لوعي ليس هو بالضرورة وعيي أنا او وعي أيّ فرد آخر . إنني الآن اعاين ذاتي المتعاليـة كذات متعـالية مـاهويـاً وبدون اي تخصيص . بذلك تخلص الذاتية المتعالية من « كل » مشـروطية وقائعية ويبدو الوعي كقطاع قبليّ خالص و ، بـالتالي ، مـطلق : مطلق من حيث كينونته ومطلق من حيث بداهته . ولئن اصبحت ذاتي المتعاليـة ، من خلال هذا التعليق أو الردّ الجديد ، محرد امكانية متعالية تخلو من كل واقع وطـابع وقـائعي ، فإن هـذه الامكانيـة المصفاة هي ، من خـلال التجـريـد الايدوسي ، أو المَمْثَلَة الايدوسيّة ، نطاقٌ متكاملٌ من الامكـانيات المتـاحة لذاتيتي المتعالية وحياتها الفعلية ، بل المتاحة لكل ذاتية متعالية ولكل حيـاة فعلية متعالية . وما نقوله عن الذات المتعالية ككل نقوله ايضا عن كل فعـل من افعَالها المتعالية . إن التأمل في الادراك الحسي يقول لي مثلاً أنه يتعلق ماهوياً بالشيئية والكينونة المادية والكينونة شيئاً طبيعياً . وهو يكشف لي أيضاً

أن الادراك الحسي يتراوح بين الاشارة إلى شيء معيّن على أنه « موجود هناك » والافصاح عن ماهية هذا الشيء وكيفيات حضوره الذاتيّ . ومن ثم فإن هذا التأمل ينبؤني بأنَّ « المعطيات الحسية » هي ادنى طبقات الادراك كفعل وأن الادراك يقوم ، بالحري ، على الاشارة والتلميح والتركيب وأنه يتضمن إلى ذلك ، عِيانات مقولية او « رؤية » لأَنِّيَّات هذا الشيء المختلفة بصفتها الوجه التعبيري لكيفيات حضوره في الادراك .

هذا الردّ الجديد يبوح لي بماهية الشيء المعايَن : أكان ذلك موضوعاً ادراكياً او ، كما في وضْعنا المتعالي الآن ، فعلاً واعياً او حتى ذاتية متعالية . إنه ، هذا الردّ الجديد ، يبيّن لي ما يبقى هو ذاته هوّياً خلال تنويع الامكانيات المختلفة . هذا الهوِّي الواحد هو الماهية . إنه الايدوس المطلق الذي نبحث عنه على صعيد الخلوص التعالوي .

بذلك يستحق السؤال من جديد عن موقعنا الحالي على طريق تنقية الذات المتعالية وخلوصها من كل ما لا صلة ماهوية له بماهيتها الخاصة . فهل الذات المتعالية الايدوسية هي منتهى الطريق ام أنها ما يزال يشوبها بعض « الوقوع » في الطابع العالمي الوقائعي ؟

إن هذه الذاتية المتعالية الأيدوسية ما تزال ترزح تحت عبء زمنيتها . إنها ما تزال ايدوساً خالصاً لتيار من الافعال الواعية التي تجري في الزمن بحركيَّة مستديمة . بذلك ينبغي العمل على تنقية ايدوس الذات المتعالية من كل ما يشوب وحدة هذه الذات ، من كل ما يندسُّ فيها اثناء جريان الذاتية المتعالية في تيارها المعيوش ـ اي من كل الانفعالات التي تصيبها اثناء الجريان والتي من شأنها اعادة تسريب وقائعية العالم إلى أيدوسها .

هل تَمَّ رفع عبء زمنية الذات المتعالية عن أيدوسها من خلال هذه التنقية الاخيرة ؟ ليس بعد . وهو لا يتم إلا بالتصدي لماضوية الذات بصفتها الوجه الآخر لكونها تياراً معيوشاً .

حتى نفهم عبثية الزمن على كاهل خلوص الذاتية المتعالية من كل وقائعية عالمية علينا أن نتذكر المطلب الهوسرلي بالنسبة إلى « الأنا افكر » باتجاه

حتمنطقية إنّيتِهِ . إن الردّ الفنومنولوجي المتعالي يهدف ، من خلال التعليقات المتكرِّرة ، إلى التوصُّل إلى هذه الحتمنطقية الإنّـوِيَّة ليبـرزها بصفتهـا الاساس الفلسفي الاعمق لنشاط الأنا ومعنويَّة افعاله وصـلابة بـداهاتـه المختلفة ـ بـل لفاعليته وحـريته ايضـا . من هنا أن كـل ما يبـرز معنا كمقـوِّم من مقوِّمـات الـذاتية المتعـالية لن يصمـد كمقوِّم من مقـوِّمات ايـدوسهـا ، او كمقـوِّم من مقـوِّمـاتهـا المـاهـوية ، مـا لم يستجب إلى هـذا المـطلب بـالـذات ، مـطلب الحتمنطقية . فهل يتسم ماضي الذاتية بهذا الطابع الحتمنطقي ؟ طبعـا لا . ففضلاً عن كونه قد انصـرم ففقد طـابع الحضـور الحيّ اجدني مـراراً أتعرَّض لنسيانه . لكن لنستمع إلى هوسرل نفسه يسأل :

« أليس مثلاً ماضي الذاتية المتعالية في كل لحظة جزأ لا يتجزأ منهـا ولا يمكن الوصول اليه بغير التـذكر ؟ لكن هـل نستطيـع أن نطالب لهـذا الماضي بداهة حتمنطقية ؟[٨٠] ثم يسأل ثانية : « إلى اي مدىً يمكن لـلأنا المتعـالي أن ينخـدع في معـرفـة ذاتـه ؟ وإلى أي مـدى تصـل ، رغم امكـانيـة هـذا الانخداع ، المقوِّمات التي لا تقبل الشك اطلاقاً »[٨١] .

في معرض تعليقه على هذا السؤال يقول فلهلم سيلازي : « وحدَهُ ردٌّ جديد ما من شأنه أن يحضِّر الاساس لهذا السؤال . وهـو ، هذا الـردّ ، من غـير نوع الـردّ الذي مُـورِس حتى الآن . إن النسيان والتـذكـر والانخـداع ـ وكلها من افعال الذاتية المتعالية ـ من شـأنها أن تسيء إلى نقاوة هـذه الذاتيـة وخلوصها . كلها لحظات عينية مثبتـة في تاريـخ حياتهـا ومما لا يُقـاسمه الأنـا المتعالي نفس حتمنطقيَّتِـهِ عينها ولا نفس بداهته عينها . ومن الضروريّ اطـلاقاً أن نلاحظ أن وصف الأنا المتعـالي في كل غنـاه لا يمكن تنفيذه بـدون اللجوء إلى انحاء وصفية تقـارب إلى ابعد حـدود ، وصف الافعال النفسيـة . . . إن النظرية القائلة بماهوية الذاتية المتعالية تحتوي بالضرورة عناصر عالمية ، وذلك

---

(٨٠) C.M., ibid , P 61- 62

(٨١) ibid., P 62

من خلال « كون الأنا المتعالي هو ذاته ما » (يُدعى) « على الصعيد العالميّ أنا انساني » (هوسرليانا ، المجلد السادس ، ص ٢٦٨) (٨٢) .

وبالفعل فإن هوسرل ذاته يتكلم عن هذا الردّ الجديد في كتاب « الأزمة » (هوسرليانا ، المحلد السادس) حيث يقول :

« وهكذا يعوزنا ، بالمقابلة مع البداية الاولى للتعليق ، تعليق ثانٍ ، او تحويل عمديّ لهذا التعليق من خلال الردّ » (ردّ الذاتية المتعالية)« إلى الأنا المطلق بصفته المركز الوظائفي الاخير والوحيد لكل تقوُّم » . (٨٣) .

كأننا نقف بذلك ، وعلى حد تعبير سيلازي ، امام ردٍّ داخليّ ضمن الذاتية المتعالية ، وذلك بغية تعليق كل العناصر التي من شأنها أن تشير من بعيد او من قريب إلى الأنا العالميّ ، أو إلى أنا الجماعة البشرية ، حيث اكون مجرد أنا متعالٍ بين أنوات عديدة . وكذلك ينبغي تعليق كل ما يمتّ بصلة إلى تاريخ هذه الذات المتعالية . إنَّ ملحاحية هذا المطلب سهلة رؤيتها . فلنذكر فقط أن للمُتَذَكَّر او للماضي (الذي له معنى كينونة الحاضر الذي مضى) « أنا » قد مضى مع حاضره فيما الأنا الاصليّ هو « أنا الحاضر الحاليّ » الذي « يقوِّم ذاته » (او يتقوَّم) «في توقيت ذاتيّ يمتد ، بفعله ، خلال كل مواضيه » (٨٤) .

عندما يتم تعليق كل هذه العناصر التي من شأنها الاساءة إلى وحدة الذات المتعالية وحاضرها الحاليّ الحيّ يتم التوصل إلى الأنا الخالص المطلق. عن هذا الأنا يقول هوسرل ، كما قرأنا ، في كتابه « الأزمة » أنه لا يُدعَى أنا إلا بالتباس معينّ . هذا **الأنا ـ الاول** (Ur- ich) هو أنا التعليق ، هو الأنا الذي يقوم بكل تعليق ممكن فيستفيق بالنهاية ومن خلال كل التعليقات التي

---

(٨٢) Szılası, W . Eintuchrung in dre Phaenomenologie Edmund Husserls, Tuebingen 1959, P 85- 86

(٨٣) Krisis, ibid., P. 190

(٨٤) ibid , P. 189, Szılası, ibid , P 86.

يجريها على ذاته ، على توحدُّيّته المطلقة بحيث يجد العالم كلّه ـ بما فيه من موضوعات مختلفة ومن بينها هو ذاته ، هذا الأنا ،إنّما بصفته تموضعاً عالمياً لكينونته المتعالية المعنوية ـ قد تحوّل إلى مجرد ظاهرة تكمن في ذاتيته المتعالية على نحو الكمون اللاواقعي ، اي على نحو الكمون المعنويّ الصرف . كأن هذا الأنا الأول ، هذا الأنا الخالص المطلق قد استطاع التعالي على داتيته المتعالية ذاتها ليراها ذاتيةً فاعلةً في انحاء مختلفة وليرى العالم قد تحول إلى ظاهرة تتضايف إلى فاعلية ذاتيته المتعالية تضايفاً قصدياً او تضايفاً بواطياً ـ بماطياً .

إن التوحُدية المطلقة التي يجد هذا الأنا الأول داته فيها بعد اجراء كافة التعليقات تجعل منه ضميراً « لا يصَرَّف » . إنه « أنا » لا « انت » له ولا « نحن » ولا « انتم » ، ودلك لسبب بسيط : كل هذه الضمائر تشير إلى اشخاص بدنفسيين قد فقدوا بفعل التعليق بدنفسيتهم وطابعهم الطبيعيّ المجتمعيّ واصبحوا من صلب ظاهرة العالم التي توفرت الآن ، من خلال التعليق ، للأنا الأول(٨٥) .

إلا أن هوسرل يتابع تفصيلاته هنا مستدركاً فيقول أن هده التوحُدية التي لا تقبل التصريف لا تتعارض مع قدرة ، يجدها الأنا في ذاته ، على تصريفه الذاتيّ المتعالي . فاذا به ينطلق من ذاته ليقوِّم ، في ذاته ، البينذاتية المتعالية التي يحسب ذاته ، بالتالي ، منها كعضوٍ له الافضلية ، كأنا الآخرين الترانسندنتاليين(٨٦) .

على هذا الصعيد يقول سيلازي : « ليس ، بالطبع ، من السهل تنفيذ هذه الخطوة الردِّية الاخيرة » وهو ، طبعاً ، يعني الخطوة التي اوصلتنا إلى الكشف عن الأنا الأول الخالص . ثم يتابع : « إن الأنا الأول ، الأنا الخالص ، تُمكنُ ملاحظته في افعاله التقوّمية بسهولة تفوق سهولة ابرازه ضمن

---

(٨٥) Krisis, ibid., P 188.

(٨٦) Krisis, ibid , P 188m 189

الـذاتية المتعـالية . هـذه الصعوبـة تزداد تـأزماً من خـلال عـدم التسـاوق في استعمال هوسرل ذاته للكلمات . فغالباً ما يسمى هـوسرل الـذات المتعاليـة (das Transzendentale Subjekt) « أنا خالص » (reines Ego) . وعالباً مـا يكتب فقط « أنـا » (Ego) او « أنا خـالص » حيت يعني الأنـا الخـالص (das reine Ego ، وايضـا أنـا (Ego) حيث يعني الأنـا العـالمي (das weltliche Ich » [٨٧] .

لكن سيلازي يكتفي بذكر هذه الصعوبات دون الاشارة إلى اية مسألة نسقية تواجه بروز الأنا الخالص (مهما جاءت تسميته) وتواجه هوسـرل حيال محاولته الكشف عنه ضمن الذاتية الترانسندنتالية او المتعالية .

إن البعض يتهم هوسرل بالمغالاة في الـردّ . بالنسبـة لهم كان عليـه أن يتـوقف عن الـردّ والتعليق حين تـوصل للكشف عن « عـالم الحياة » كـالعـالم الاول للادراك النقيّ الذي يفتح أعينه على العالم ليراه كما للمـرة الأولى ودون اية احكامٍ مسبقة . اما بـالنسبة للبعض الآخـر فهو لا يـرى أن التوقف عنـد الكشف عن « عـالم الحياة » ضـروريّ ، بل يجـد في اجراء التعلبق عـلى هذا العالم بالذات ، بغية التوصل إلى الكشف عن الذاتية المتعالية وافعالها بصفتها المتقـوِّم الأخـير لكـل معاني الكينـونة والقيمـة ، ضـرورة فلسفيـة . لكن هذا البعض يرتئي التوقف عند هذا الحد ربما ليوفر على ذاته صعوبة التوغل في سديم الأنا الأول الخالص والمطلق .

بالمقابل فإننا نرى هوسرل يصر على استئناف مسيرة التعليق والـردَّ حتى التوصل إلى الأنا الأول ذاته معتبراً هذا الاصرار ضرورة منهجية بالنسبة لمسيرة الفنـومنولـوجيا بـرمتها وبمـراحلهـا المختلفـة من وصفيـة صـرفـاً عـلى صعيـد موضوعيّ ، ومتعالية خالصة على صعيد ذاتيّ [٨٨] .

---

(٨٧) Szilasi, ibid . P 87

(٨٨) Krisis, ibid.. P. 190

طبعاً إنَّ لهوسرل مآربه من خلال هذا الاصرار على التوصل إلى ما يدعوه الأنا الأول الخالص والمطلق . إن هذا الأنا ، في نظر هوسرل ، مركز وظائفي ابكم لا ينطق إلا من خلال ألْسُنِ الذاتية المتعالية . من هنا قوله « أنَّ الأنا (الخالص) لا يمكن لـه فضّ ذاته نسقياً وبلا نهاية إلا من خلال التجربة المتعالية »[٨٩] . اما هذه التجربة المتعالية فهي قطاع كينونيّ يتمثل فيه الموجود العالميّ من خلال ظاهرات متعالية او خالصة . بذلك يترتب على المسيرة الفنومنولوجية ، في نظر هوسرل ، مهمتان . المهمة الاولى تكمن في السروح ، على طريق التعليق والردّ ، في ارجاء هذه التجربة وفي مسحها ترانسندنتالياً : « من خلال التوجه إلى البداهة الكامنة في سيرورتها المتساوقة وذلك في استسلام لها يعزف عن طرح الاسئلة المتعلقة بنقد مبادئها من حيث حتمنطقيتها ونهائيتها »[٩٠] . اما المهمة الثانية للبحث الفنومنولوجي فتستهدف هذا النقد عينه ، نقد التجربة المتعالية وبالتالي المعرفة المتعالية إطلاقا[٩١] .

هذا النقد يؤدي إلى خلوص التجربة المتعالية من كل ما يشوب وحدتها وحضوريتها الحية فيحضِّر الطريق للكشف عن الأنا الخالص الذي يترتب عليه ، بالتالي ، أن يكشف عن هذه التجربة المتعالية ويراقب عملها التقوُّميّ والتقويميّ من حيث مطابقته لمبادىء البداهة الحتمنطقية والمطابِقة . إن كلمة « ترانسندنتالي » تعني ، في استعمال هوسرل المستند إلى ديكارت وكانط ، « العودة بالسؤال عن المنبع الاخير لكل البناءات المعرفية ، إلى التأمّل ، عند المدرِك ، في ذاته وفي حياته الادراكية التي فيها تسير كل البنى العلمية ذات القيمة في نظره نحو غاياتها والتي فيها تُحفظ هذه البنى العلمية كمحصَّلات وتبقى جاهزة للاستعمال »[٩٢] . من هنا ان للأنا الأول عملاً

---

(٨٩) C.M , ibid., P. 70

(٩٠) راجع التأملة الثانية في « تأملات ديكارتية » .

(٩١) C.M , ibid., P. 68

(٩٢) Krisis, ibid , P. 100- 101.

تأسيسياً بالنسبة إلى بناء المعرفة والعلم على نحو غائيّ . بل إن الأنا الأول هو مبدأ الطابع الغائيّ الاخير الذي يميز الوعي الانساني كمسيرة عالمية باتجاه الحكم والتحكم ، باتجاه التنظيم والتكامل ، أما طابعه الغائيّ فلا يمكن أن يكمن إلاَّ في طابعٍ عام يميزهُ كوعي انساني ، كهويّة انسانية ذات طابع محدَّد من قَبْل بحيث لاً توضع غاية ولا تعتمد وسيلة إلا بقدر تأسسها في هذا الطابع الهويّ والماهويّ .

بذلك يصمد الأنا كقطب أَنوِيّ لا بوجه تيّار زمنيته الخاصة فحسب ، بل بوجه كل ما يطرأ عليه في هذا التيار الجارف من انفعالات . هذا الصمود الهويّ في وجه التغيرات الطارئة هو مبدأ الفعل والفاعلية الذي يتميَّز به هذا الأنا الخالص وينطلق منه في كل افعاله الغائية . وبقدر ما هو مبدأ للفعل والفاعلية فهو مبدأ لكل حرية وهو غاية لكل تحرر بالنسبة للذات المتعالية وسيرورتها التموضعية في العالم .

لكننا لم ننته بعد .

إننا نريد أن نسأل عن بداهة الأنا المطلق : لا عن كونه مبدأ البداهة بل عن اتسامه هو بهذه البداهة . فهل هو ، كأنا خالص ومطلق ، معطى لنا في عِيانَ بديهيّ ؟ هل هو من الاشياء التي بوسعنا أن نعود اليها ذاتها بموجب الشعار الفنومنولوجي الشهير ؟ أم أنه ،بالحري،ما وُضع على رأس الهرم إلاَّ لأنَّ الهرم يتطلب ، لكي يكون هرماً كاملاَ ، رأساً مروَّساً ؟ هل يمكن تحقيق هذا المطلب دون الاساءة إلى مطلب البداهة ؟ أم أنه يتوجب علينا أن نضحِّي ببداهة الرأس حتى يصبح في متناول ايدينا الحصول على رأس البداهة ؟

اكثر : هل يمكن لنا الكشف عن الأنا الخالص المطلق ضمن حدود الذاتية المتعالية بصفتها متقوِّم البداهة وكل معاني الكينونة والقيمة ؟ ام أنه علينا ، بالحري ، ومن اجل التوصُّل إلى هذا الأنا الخالص ، مفارقة حدود التعالي من جديد . إنْ كان الامر كذلك فإن معنى جديداً للفروق يترتب على

هذه المفارقة وعلى هذا العبور فوق حدود ترانسندنتالية الذات . إنها لن تكون مفارقة الذاتية المتعالية باتجاه العالم الطبيعي ـ وحتى هذا ليس من شأنه إلاّ أن يكون وصمةً على جبين التعليق والردّ . إنّ مفارقةً جديدة من هذا النوع لن تكون إلاّ باتجاه كينونة مُضْمَرَةِ الماهية والموقع ، إنما بعيدة ـ على ما يبدو ـ عن كلا الذاتية المتعالية و « عالم الحياة » ـ بما فيهما ولهما من بداهات .

إذا كان الأنا الخالص « أنا ابكم » فإنه لن يكون بوسعه النطق ، ولن يكون بوسعنا استنطاقه . وليس حلاًّ للمشكلة أن نقول عن هذا الأنا الأبكم أنه يتكلم بلسان الذاتية الترانسندنتالية . فلسان الذاتية الترانسندنتالية ليس لساناً لهذا الأنا الابكم ـ وإلاّ ما صحّ قولنا عنه أنه أبكم . وكيف يكون هذا الأنا أبكم ونحن استطعنا ، مع هوسرل وشرّاحه ، الكلام مطولاً عن بعض صفاته وافعاله وغاياته ؟ إذ ذاك فكيف يتسم كلامنا هذا ـ وهو ليس من منطوق الأنا الابكم ـ باية بداهة ؟

إننا لن نجابه هوسرل ههنا ـ كما فعل آخرون ـ بالتوقف في مسيرة الردّ والتعليق عند « عالم الحياة » وبداهاته الاولية . كما أننا لن نتصدى له بضرورة التوقف عند الكشف عن الذاتية المتعالية بصفتها المتقوِّم الوحيد لكل بداهة .

... إننا ، بالحري ، نريد أن نوجه اليه السؤال عن سبب توقفه ، في مسيرة التعليق والردّ ، عند الأنا الخالص المطلق ذاته .

طبعاً إن سؤالنا هذا ينفي طابع الخلوص المطلق عن هذا الأنا . إننا نعتبره مجرد حلقة في سلسلة لا يمكن اعتبارها نهائية من خلال متوَجِّبات التعليق والردّ . من هنا نقول أن الأنا الخالص عند هوسرل ، إذا اعتُبر ضرورة منهجية ، كما قلنا في حينه ، للفنومنولوجيا ، فإن التوقف عنده لا يأتي إلا من باب التعب المترتِّب على التعليق والردّ المتكرِّرَيْن ومن قبيل السأم المفضي إلى ضرورة انهاء المسيرة . إنّ الأنا الخالص الذي يموضع ذاته في الذاتية المتعالية كقطبها الأَنَوِيّ الفاعل « الاخير » يبقى عرضة ، بصفته مموضِعاً ، للتموضع من جديد . هذا التموضع ـ من ـ جديد إما أن يبقى

يـدور في حلقة مفـرغة او أن يمتـد في تـراجـع لا نهائيّ . أمْ أنَّ المحـرِّك غـير المتحرِّك عند ارسطو قد اصبح بين يدي هوسرل مُوضِعاً لا يتموضع ؟ لكنه ، على لسان هوسرل ، يتموضع . وهو ذاته من يمـوضع ذاتـه . هذا المـوضِع لذاته قد أحدث ، بوعي منه او بدون وعي ، شقاً لا متناهياً في ذاته . فكلَّما مَوْضَع ذاتـه مرة انشـقّ الأنـا الموضِـع عن الأنا المـوضَع واصبـح عرضـة لموضعة ذاتية من جديد .

هـذا الكلام يصـح ايضاً عـلى صعيـد التعليق . فهـل هنـاك معلِّق لا يُعَلَّق ؟ هـل بامكـان الأنا أن يُعلِّق طبقـةً من طبقات ذاتـه الواحـدة دون ان يُحـدث شَرْخـاً في هوِّيـة ذاته ؟ واذا قيـل أن الأنا يعلِّق من ذاتـه مـا ليس من صلب هوِّيتها فيخرج ، من خلال هـذا التعليق الاخير ، من العـالم ولا يعود يتضمَّن ، إذ ذاك ، ما ينبغي ، بل مـا يمكن تعليقه ـ إذا قيـل هذا ، وهـو ، على الارجح ما سيقال ، فإننا نسأل ثانية : ماذا يمنع هذا الأنا ، رغم كل مـا قيل عن نقاوته وخلوصه ، من « تعليق » إنيِّته « الحتمنطقيـة » ـ إنما هـذه المرة تعليقهـا على خشبـة ؟ وإذا لم يكن الانتحار ، من ثم ، ممتنعـاً عليه فـما معنى طابع اللاعالمية الذي يُدَّعى أنه يتميـز به ؟ أليس يكمن في امكـانية الانتحـار مؤشر واضح إلى عالمية الأنا ـ مهما خَلُصَ وتنقَّى ،ومهماتوحدَّت ، بالنهـاية ، هوِّيته ؟ لماذا يصرّ هوسرل على البحث عن حرية الأنا وامكانية فاعليته خـارج نطاق عالميته ؟ هل لموت الأنا ، في نظره ، ابعاد لا عالمية ؟ بـل هل تبقى لـه هـوِّيـة وحـدويَّـة خـالصـة تنتـظر ، في الـلازمكـان ، رجـوعـه « الشـاطـر » (والمشطور) بعد انجرافه العالميّ مع انفعال ، او وقوعـه الزمكـانيّ في قلق ، او سقوطه الطبيعيّ في جنون ؟ هل يتسم الفعل الحـرّ ، منذ البـداية ، بهـوّية وحدويّة ونقطويّة اختـراقيّة ؟ ام أنَّ عليـه ، بالحـري ، التوصّـل اليها اولاً ، متخطّياً ، بذلك ، قسمته ومتغلباً على لا نقطويّتـه ولا بؤ ريّته ؟ هـل هو حـرّ منذ البداية ام أنَّ عليه أن يتحـرّر اولاً ويكتسب حريتـه بعرق جبينـه وضمن اطار عالميته ؟ هل الحرية سلعة تستورد إلى هذا العالم من اللا عالم ؟ ام انها ، بالحري ، قيمة تُنتج في هذا العالم ، وذلك بغية سدّ حاجات عالمية بالذات ؟

إننا نرى أن اصرار هوسرل على تمييز الأنا بـطابع لا عـالميّ يخفي وراءه فرضيات مُضْمَرة هي ابعد ما تكون عن بداهة العيـان وحتمنطقيـة الرؤ يـة . واذا كان يبحث عن فاعل اول لافعال « عالم الحياة » والذاتية التـرانسندنتـالية فإن هذا الفـاعل لا بـد له وأن يخضـع للمبدء الفنـومنولـوجي الاول ويتسم بطابع الظهور العِياني . أما أن يبقى هذا الأنا الفاعل مغلفـاً بغلالـة ضِماريـة فإن من شأن ذلك أن يمنع عنه الاتسام بطابع المنبعية الأولى ، وذلك بقـدر ما أنّ المنبع والاصل ، كما يقـول هيغل(٩٣) إنْ همـا إلا النحو الاول والاكـثر مباشرة لظهور الشيء(٩٤) .

---

(٩٣) راجـع Hegel, Enzyklopaedie der Philosophischen Wissenschaften, Felix Meiner verlag, 1969, P. 325.

(٩٤) راجع شأن طرح هذه المسألة ، اما في منظور آخر ، الفصل الثالث من كتابنا « وعي الوعي ، او الحكم المسبق والمسألة التربويـة . معهد الانمـاء العربي ، بيـروت ١٩٨٣ ، خصوصـاً الفقرة ٥٦ .

الفصل الرابع

معنى العين في قصدية هوسرل

- ١ -

في علمنا ان الالمان كانوا أول من جعل من « الوعي » مسألة فلسفية . وأولهم كان كريستيان فولف (١٦٧٩ - ١٧٥٤) في كتاب ذي عنوان مطوّل صدر في فرانكفورت ولايبتزغ عام١٧٣٨(١) .

في هذا الكتاب يفهم فولف الوعي (Bewusstsein) بصفته تمثلاً (Vorstellen) . اما التمثّل فيفهمه كتفريق Unterscheiden وتعليق Beziehen بين كثرة معيَّنة من الموضوعات ، أو بين ما هو - على حد تعبيره الخاص - كثرويٌّ في الزمن eines mannigfaltigen in der Zeit .

إذا فالوعي عند فولف تمثل ، وبذلك يظهر « التمثل » في اول تعريف للوعي وضعه فيلسوف غربي . ويلاحظ فلهلم ياكوبز في معرض تعليقه على فولف ان تحديده للوعي كتمثل بقي ملازماً لمختلف نظريات الوعي منذ ذلك الحين حتى يومنا الحاضر ، إذ يُفهم الوعي عموماً كتمثل للموضوعات(٢) .

---

(١) **Wolff, Christian,** Vernuenftige Gedanken von Gott, der Welt, und der seele des Menschen, Auch von allen Dingen ueberhaupt, Den liebhabern der Wahrheit mitgeteilt frankfurt und leipzig, 1738.

(٢) **Jacobs, W.,Bewusstsein.** in:Handbuch der philosophischen Grundbegriffe, Bd. I, Muenchen 1973, P.233

في التعـريف اعلاه نـلاحظ ان فولف فهم الـوعي منذ البـداية متسـماً مـاهـويـاً بـطابـع حـركيّ : لا لأنـه فهم الـوعي كتمثـل ـ فالتمثـل لا يعني بالضرورة شيئاً معيناً بالنسبة إلى حـركية الـوعي أو سكونيتـه ، حتى ولو كـان تمثلاً لما هو متحرك وحركي ، اذ المرآة مثلاً (الساكنـة طبعاً) من شـأنها أيضاً ان تعكس التحرك والحركة ـ بل لأنه فهم التمثل ذاتـه كفعل في الـزمن ، اي لأنه فهمه كتفريق وتعليق بين ما هو كثروي (كثرة الموضوعات وكثرة الجوانب في الموضوع الواحد) في الزمن . إن من شأن هذا أن يؤكد لنا أن فولف فهم التمثل ، وبالتالي ، الوعي ذاته كفعل ديناميكي .

كـل هـذا في حـين ان كلمـة « وعي » في الالمـانيـة (Bewusstsein) لا توحي بحركية الوعي او فاعليته المعهودة[٣] . فلو اردنا ان ننقل معناها الحرفي إلى العربية لقلنا : « كينونـة مُوَعَّـاة » أو ما يقـارب ذلك . هـذان اللفظان ، كينونة مُوَعَّاة ، لا يتسم اي منهما على نحو ضروري بطابع الفعـل والحركـة : فالكينونة لا تعني بالضرورة اية حركة أو أي فعل لأنها قد تعني حالة انفعـالية أو وضعاً ساكناً . كما ان « مُوَعَّاة » تتسم بـدورها بـطابع انفعـالي ونسميها في العربية ، ومن جهة نظر لغـوية صـرفاً ، اسم مفعـول . من هنا ، بـالتالي ، استحـالة القـول الحرفي في الالمـانية : انـا أعي « أ » (بما في هـذا القـول من حركة وفعل وبما في هذه الحركة وهذا الفعل من « تعدٍ » ومبـاشرة بـالنسبة إلى علاقته بمفعوله) . في مثل هذه الحال علي ان اقول : انا مُـوَعَّى لِـ « أ » ، او أنا موعًّى بالنسبة إلى « أ » ، بما في هذا القول من انفعال وبما فيه من مـداورة في علاقة اسم المفعول بـ « أ » من خلال حرف الجر[٤] .

---

(٣) وهي ليست لفظة فلسفية الأصل ، إذ ان فولف تناولها من لغة الاستعمال العادي .

(٤) عكس ذلك ، كما لاحظنا اعلاه ، بالنسبة إلى كلمة « وعي » في اللغة العربية . فبالـرغم من ان هذه الكلمة مستمدة اصلاً من لغة التجربة الحسية بمعنى الاحتواء والحفظ (مما قد يوحي بالانفعال والسكون) نستطيع القول انها ، كلمة وعي ، تفوق رديفتها الالمانية فعلية وحركية . فهي ـ على الأقـل ـ ليست اسم مفعـول (كما في الالمـانيـة) وليست « اسـماً مجـرداً (كـما في الانكليـزيـة Consciousness) ، بل مصدر فعل ويمكن استعمالها ايضاً كفعل متعدٍ يقصد مفعوله ويعنيه على نحو مباشر (وعى ويعي الشيء وعياً) .

- ٢ -

لكن فهم الفعل من خلال التفريق والتعليق ليس من شأنه ان يستنفد فاعلية الوعي وحركيته . بل ان التفريق والتعليق - وواضح انهما لا يسميان نفس الفعل الواحد ، بل يسميان فعلين مختلفين - لا بد وان يجتمعا في اشتراكهما الواحد في مقومات ماهوية تعكس لنا فاعلية الوعي وتجعل كلا التفريق والتعليق فعلاً واعياً أو فعلاً من افعال الوعي ، مما يثير ، بالتالي ، تساؤلات ومسائل جديدة عدة بهذا الخصوص .

ولعل آخر البارزين في سلسلة من حاولوا استجلاء هذه المقومات الماهوية لفاعلية الوعي كان ادموند هوسرل الذي عاش عبر طية القرن التاسع عشر وخلال الثلث الأول من القرن العشرين .

لقد رأى هوسرل بدوره ان الوعي فعل في الزمن وان هذا الفعل ، في جوهره ومهما اختلفت انحاؤه وانماطه ، هو فعل يعني شيئاً (intentio) . هذا العني (المسمى عموماً بالقصد) هو العنوان الاكبر لافعال الوعي بحيث تندرج تحته جميع هذه الأفعال على اختلافها - بما فيها من تفريق وتعليق . في هذا العني بالذات يُحقِّق الوعي ذروة حركيته وتعلُّقه الماهوي بالأشياء : تفوقُه الذاتي أو تعاليه ، بل قل تعدِّيه(٥) .

إذاً فالوعي عند هوسرل يعود ، في النهاية ، فعلاً واحداً هو فعل العني . هذا الفعل له انحاء كثيرة ومختلفة كل منها يعني معنيَّه على النحو الخاص به . فالادراك ، مثلاً ، يعني مُدْرَكَه على نحوه الادراكي الخاص ، والتذكر يعني مُتذكَّرَه على نحوه التذكري الخاص ، والتوقع يعني مُتَوَقَّعَهُ على نحوه التوقعي الخاص والخ . . . من خلال ذلك كله يبقى واقع وعيوي

---

(٥) راجع بشأن ماهية فعل العني كتابي هوسرل١) تأملات ديكارتية (هوسرليانا المجلد الأول)٢) ازمة العلوم الاوروبية والفومنولوجيا الترانسندنتالية (هوسرليانا المجلد السادس) . راجع ايضاً بهذا الشأن . Szilazi, W , Einfuhrung in die phaenomenologie Edmund Husserls, Niemeyer Verlag, Tuebingen, 1959

واحد لا يتغير : كل فعل من افعال الوعي هـو فعل من افعـال العني ، وكل فعل من افعال العني هو فعل من افعال الوعي[٦] .

- ٣ -

أَنَّ الوعي دائماً يعني أو يقصد شيئاً ، فهذا لم يكنْ اكتشافـاً هوسـرلياً . وإذا كان هوسرل يردّ هذا الاكتشاف إلى معلمه في فينّا فرانز برنتانو فان جذور هذا الاكتشاف تعود إلى عصور غابرة[٧] لم يبق العرب ذاتهم في منأى عنها .

ففي حـوار « خارميـدس »[٨] يقول افـلاطون مثـلاً ان السمـع يسمـع بـالضرورة اصـواتاً ، كـما ان الحس لا يحس ذاته صـرفاً بـل يحس بالضـرورة مـوضوعـات معينة . كـذلك فـلا تـوجـد رغبـة تـرغب في ذاتهـا دون سـائـر الملذات ، ولا توجد امنية لا ترغب الخير بل ذاتها . وليس من حب يحب ذاته دون المـوضوعـات الجميلة . كل هـذا يعود ، عنـد افلاطـون ، إلى اعتقـاده الراسخ بانه من المحال احياناً ومما يصعب تصديقه احياناً اخـرى ، ان يفضي تعلّق الشيء بذاته إلى أي تعين من تعينات هذا الشيء[٩] .

وأرسـطو قـال ذلـك أيضـاً ، انمـا بـطريقتـه الخـاصـة[١٠] . فـالادراك الحسي ، بـالنسبة اليـه ، ليس ابداً ادراكـاً لذاتـه (الادراك الحسي لا يدرك ذاته) ، بل هو ادراك لغيره (ادراك لشيء يتعداه) ، بحيث ينبغي ان يكون

---

(٦) بذلك يتحد هوسرل مشكلاته الخاصة في هيكل القرن التاسع عشر حيث اجمع مفكرو ذلك العصر على تناول قربان الاحادية وردّ كثرة الموجودات الى مبدأ تفسيري واحد ليعيـدوا ضغط الكون في قمقمه الأول الواحد . من هنا ظهور « الايات » (-isms) المتعددة وغزو التفكير الايديولوجي لا للفلسفة وحسب ، بل للعلوم المختلفـة . يشهد عـلى ذلك ظهـور السلكجية (Psychologism) والبيلجية والسسلحية والاوكونومية والسكسولوجية والخ . . .

(٧) راجع كتاب هوسرل « تأملات ديكارتية » ص ٧٩ في الأصل الالماني وراجع ما كتبه برنتانو في كتـابه « علم النفس من المـوقف/التجريبي » ١٨٧٤ ، ومـا احتفظ به لاحقـا من هـذا الكتـاب (واعاد النظر فيه) في كتابه « حول تصنيف الظاهرات البسيكولوجية » (١٩١١)

(٨) حوار خارميدس 167 d-e, 168 a

(٩) نفس المرجع 168 e

(١٠) الميتافيزياء 1010 b 35, 1011 a 1-2

الموضوع متقدماً على الادراك . فالشيء الذي يتحرك هو أيضاً متقدم ، بطبيعته ، على ما يتحرك بهذا الشيء ، وذلك بالرغم من العلاقة التضايفية القائمة بينهما . وفي مكان آخر يقول ارسطو ان المعرفة والادراك الحسي والرأي والتفكير - ان هذه جميعها تتخذ شيئاً آخر غيرها كموضوع لها ، ولا يكون تعلّقها بذاتها الاّ على نحو جانبي(١١) .

- ٤ -

وفي العصور الوسطى اعتبر المدرسيون العني أو القصد علاقة تربط المدرك بالمدرَك ، أو بشيء ما اطلاقاً . ولقد فرّقوا بهذا الصدد بين العني الأول (Prima intentio) او العني المباشر (intentio directa) من جهة ، وهو ادراك الأشياء الفردية في الترابط الطبيعي للأشياء ، وبين العني الثاني (Secunda intentio) أو العني التأملي (intentio reflexa) من جهة اخرى ، وهو ادراك العام من المفاهيم والبنى التصورية ، أو التأمل بخاصيّات التفكير كفعل تجريدي وتسلسلي(١٢) .

- ٥ -

أما فرانز برنتانو فلم يكن بعيداً عن تفكير المدرسيّين أو السكولاستيين . فلقد كان ، وهو الكاهن الكاثوليكي ، متمرساً في الفكر السكولاستي وباحثاً ، من جهة اخرى ، في فكر ارسطو . وبالمقابل فلقد كان قريباً كل القرب من الفكر التجريبي الانكليزي فعرف هيوم عن كثب ومال إليه .

اعتبر برنتانو ان الطابع المميز للظاهرات النفسيّة هو كونها « تشير إلى موضوع » أو « تتعلق بمضمون » . فالظاهرة النفسية ليست ، في نظره ، كما ظنها ابناء القرنين السابع عشر والثامن عشر من عقلنيّين وتجريبيين « فكرة »

---

(١١) نفس المرجع 1074 b 35 .

(١٢) راجع بهذا الصدد ومن اجل تفاصيل أو في : Muck, O . Verstand in Handbuch der philo-sophischen Grundbegriffe. Bd. VI, P.1619

أو « تمثلاً » (idea) ، أو مجرد مضمـون ذهني موضـوعي ، بل هي فعـل من شأنه ، بل من صلب جوهره ، الاشارة الى موضوعه أو التعلق بمضمونه . اما هذا فوجه آخر للقول ان الظاهرة النفسية فعل يعني موضوعه أو يقصده .

وعنـدمـا تخـلى برنتـانـو لاحقـاً عن استعمـال لفـظة قصـد او عني (intentio) ، وكان قد اعتبر موضـوع الظاهـرة النفسية (مـوضوع الفعـل) متميزاً بما اسماه السكولاستيـون « الوجـود القصدي أو الـوجود في القصـد (Intentional inexistence) ظل هوسرل ، تلميذه ، متمسكـاً بلفظة القصـد (intentio) ويحاول الارتقاء بـالقصديـة من الصعيد البسيكـولوجي الصـرف إلى مشارف الفلسفة الفنومنولوجية الترانسندنتـالية التي اصبـح من شأنهـا ، في ما بعد ، ان طبعت القرن العشرين بروحية منهجيتها(١٣) .

- ٦ -

فلنسـأل الآن عن معنى القصديـة عند هـوسـرل . لنسـأل ، بكلمـات اخرى ، عن معنى العني عنده .

إن قصد الشيء او عنيه هو التوجه اليه . هكذا في العربية وكذلـك في اللاتينية (intentio) ، إنَّ مفهوم برنتانو للظاهـرات النفسية ، كـما المحنا اليـه اعلاه ، يندرج تحت هذا المعنى . والظاهرة النفسية ، التي تشير عند بـرنتانـو ماهوياً إلى موضـوع وتتعلق على نحو ضروري بمضمـون ، يسميها هـوسرل ، بصفتها كذلـك ، فعلاً (Akt) . والفعـل دائماً فعـل لشيء . فالادراك ، كـما يقول هوسرل ، هو ادراك لشيء ، والتـذكر هـو تذكـر لشيء ، والتوقـع هو تـوقع لشيء ، والحكم هـو الحكم بشيء ، وهلم جراً بـالنسبـة لكـل افعـال الوعي . كل هذه الأفعال مسالك ولكل هذه المسالك اتجاهات . بذلك يتسم

---

(١٣) راجع شأن علاقة هوسرل بقصـدية بـرنتانـو « تأمـلات ديكارتيـة » ص ، ٧٩ و« ازمة العلوم الأوروبية والفنومنولوجيا الترانسندنتالي » ص ، ٢٣٥ - ٢٣٧ .

الوعي ، عند هوسرل ، بطابع حركي توجهي يذكر برنتانو ويشير ـ ولو من بعيد ـ إلى فولف

- ٧ -

إن فعل الادراك ، مثلاً ، يعرب لنا عن ذاته ، من خلال الوصف ، كذي طابع قصدي ، بل يعرب لنا عن هذا الطابع بصفته مبيَّناً في بنية هذا الفعل . من هنا ان قصدية الادراك ، او عيويته ، لا تعني توجهه الى شيء كأنه يُلحق به الحاقاً من الخارج كشيء يمكن الاستغناء عنه دون التفريط بادراكية فعل الادراك . إن الادراك ، ماهوياً ، ادراك لشيء ، وذلك بصرف النظر عن نحو كينونة هذا الشيء وهكذا بالنسبة لسائر افعال الوعي : كلها عني معين لشيء معين ، كل منها يقصد شيئاً خاصاً به ، ولا يكون ما هو إلا بقدر قصده لشيئه وعنيه اياه على النحو الخاص به حصراً كادراك ، أو كتوقع ، أو كحب ، أو ككراهية وهلمَّ جرا .

على هذا الصعيد الوصفي صرفاً ينتفي الكلام عن خارج الوعي وعن داخله ، عن بطون الوعي ومفارقته . وبذلك تتوارى مسألة العبور بين الذات والموضوع . ولا يقلل من اهمية هذا الصعيد كونه ما يزال صعيد بنية فارغة . المهم ، بادىء ذي بدء ، هو الكشف الوصفي عن بنية فعل الوعي . الذي يتبدَّى ، اذ ذاك ، كفعل يتوجه دائماً لشيء : حتى في الهلوسة وسائر انماط الوهم والتوهُّم . بالتالي فان المهمة التالية للوصف الفنومولوجي تكمن في الكشف عن التلازم أو التضايف بين فعل العني وشبئه المعني بحيث يتبدّى النحو الكينوني الخاص بهذا الشيء ملازماً على الدوام لنحو عنْيِهِ ، كما تتبدّى الفروقات بين مختلف انحاء الكينونة الخاصة بالشيء المعني ملازمة للفروقات المميزة لمختلف انحاء فعل العني والوعي .

إن الجديد في مفهوم هوسرل للقصدية هو ابرازه للوحدة العضوية التي

تشد الفعل ماهوياً إلى شيئه ، وذلـك من خلال التركيز عـلى تبيُّت الشيء في فعل عَنْيه . فكأن شيء الفعل هو من انتاج الفعل بالذات ومن ابداعه بحيث يفهم الحفظ مقوِّماً ماهوياً من عمل الانتاج والابداع فلا يكون الفعـل بدون شيئه ولا يكون ، او يبقى ، الشيء بدون فعل عَنْيِهِ . من هنا ان « القصـد » ليس عـلاقة تـربط بين قـوامين مستقلين عـلى نحو خـارجي ، ولا القصـديـة تبقى ، من هذا المطلق ، عـلاقة بـين ذات مستقلة وموضـوع خارجي . ان هوسرل يـرفض تعريف ديكـارت للوعي كتفكير لأن هـذا التعريف ليس من شأنه ، كما هو ، ان يُبرز وحدة التفكير والمفكَّر فيه . اما الوحدة العضوية بـين التفكير والمفكَّر فيه ، بصفتها ما يميز بنية الوعي ماهويا ، فهي القصدية .

- ٨ -

من جهة أخرى فإذا كان العني ، كـما سبق القول ، حـركة تـوجُّهية في الفعل فان هذه الحركة لا تخلو مما يمكن لنـا تسميته طـابعاً خـروجيًا . إذ ذاك فالوعي يتميز بحركة خروجية أو تخارجيـة يكمن اساسهـا في طابعـه القصدي التوجّهي بحيث يصبح بـالامكان اعتبـار امكانيـة التميز بـين داخل وخـارج اطلاقاً ، أو بين بطون وفروق ، أو بين ذات وموضوع ، مجرد ثمرة من اثمـار قصدية الوعي . من هنا تعـالي الوعي ، من خـلال طابعـه القصدي ، فـوق هذه الفروقات والمقابلات : لأنه هو اساسها الأول . إذ ذاك يتبدّى لنا الوعي مفارقة ذاتية وتعالياً ذاتياً بدون نهاية . فهو دائماً في ذاته ولذاته ، وهو دائماً مع الأشياء وبينها . هذه المفارقة ـ في ـ المباطنـة ، كما يمكننـا الآن تسميتها ، هي الوجه الآخر لفاعلية الوعي ولكونه دائـماً فعلاً لشيء : ادراكـاً لشيء ، حكماً بشيء ، تـوقعـاً لشيء ، تـذكـراً لشيء ، حبـا لشيء والـخ . . . لكن حتى يكتمل فهمنا لحقيقـة هذا الفعـل علينا ان نفهم شيء الفعـل كموضـوع وان نفهم ، بالتالي ، مـاذا يقصد هـوسرل بكلمـة « موضـوع » . إذ ذاك يتوجب علينا التركيز على الحكم ، لا لأن قصـديته تتفـوّق على قصـدية سـائر افعـال الوعي ، بل لأن هوسرل يفهم القصدية ، بالدرجة الأولى ، الأساس الأعمق لامكانية المعرفة والعلم ، ويفهم الفنومنولوجيا عموماً كعملية هذا التأسيس .

ليس الموضوع ، عند هوسرل ، كرة ترشق على الواح الحواس رشقاً ، ولا الادراك لملمة لاصداء مبعثرة تخلّفها طجطجات الأشياء على شبكات الوعي . إن سذاجة الانطباعيين من التجريبيين وغيرهم لا تجد لها بين متكآت الفينومنولوجيا الترانسندنتالية مسنداً . حتى ترانسندنتالية كانط النقدية ما تزال يعوزها التنقي من ادران التسكلج ، اذ انها في نهاية المطاف ، وفي نظر هوسرل ، سكلجية ترانستدنتالية .

والخطأ ، كل الخطأ ، يكمن اصلاً في سوء فهم موضوعية الموضوع بمعزل عن الذات الواضعة .

فهناك « الموضوع » بصفته ترجمة لكلمة Objekt . إن هوسرل يقصر استعمال هذه الكلمة على تسمية موضوعات التجربة العادية الساذجة - كما يسميها - التي تواجهنا في ما يدعوه هوسرل **الموقف الطبيعي** : بما فيها موضوعات العلوم المألوفة لدى الجميع على اختلاف انواعها واصنافها .

أما في الموقف المقابل للموقف الطبيعي ، في **الموقف الترانسندنتالي** ، كما يسميه هوسرل ، تعود الموضوعات ، من خلال التأمل ، إلى تعلقها بالوعي ، ويصبح « الموضوع » ، بالتالي ، ترجمة لكلمة Gegenstand بحيث تؤخذ هذه الكلمة الالمانية بمعناها الحرفي ، اي « الوقوف المقابل » أو « الوقوف في قبالة الوعي » . ولقد سبق لنا أحياناً ، ان عرّبناه « أُوضوعاً » .

لكن التعلق بالوعي ، وهو يحوّل الـ Objekt إلى Gegenstand ، يجعل من الـ Gegenstand موضوعاً أو أُوضوعاً معنوياً يسميه هوسرل Sacherhalt . هذا الـ Sachverhalt هو أُوضوع الوعي ، او أُوضوع فعل العني ، من حيث هو ، هذا الأُوضوع ، متعين معنوي وتعين معنويّ . بكلمات اخرى : إنّ الـ Sachverhalt هو أُوضوع العني من حيث أنه كذلك (متعين على نحو معنوي معين) أو من حيث كونه كذلك : كون - الشيء - هكذا (So-Sein) . ومن حيث هو كذلك ، أو من حيث أنه متعين على نحو معين

فالأوضوع ، كما سبق ان سميناه ، « أنّية »[١٤] . وهو إذ ذاك أُوضوع قصدي أو معنوي يسميه هوسرل ، تضايفاً نواطياً ـ نماطياً (noetisch noematische Korrelation)[١٥] .

- ١٠ -

بذلك يتوجب علينا التدقيق ، إلى مدى ابعد ، في ماهية موضوع الادراك . إن موضوع الادراك ليس ، مثلاً ، هذه الطاولة امامي إلا بقدر ما تكون هذه الطاولة موضوع حكم أو قضية . إذ ذاك يتخذ موضوع الادراك ابعاداً معنوية جديدة ترتقي به باتجاه ما يفوق طابعه الحسي الصرف فلا تعود هذه الطاولة امامي موضوعاً للادراك إلّا بقدر تعيُّنها المعنوي « المقولي » من خلال الحكم الادراكي أنها كذا وكذا .

إلّا أن الموضوع ، إذا فُهم كتعين معنوي أنه كذا وكذا ، اي إذا فُهم بصفته أنية الحكم ، فلا بدَّ له من ان يفقد طابعه الحسّي الصرف ، ولا بدّ له ، بالتالي ، من ان يتسع لاحتواء مضامين معنوية مختلفة الى جانب طابعه

(١٤) إن كلمة Sachverhalt من الكلمات الالمانية التي تصعب ترجمتها فبعضهم يعرِّبها كواقع الأمر ، وينقلها البعض الآخر كحال الاشياء لكن اذا كانت هذه الكلمة تعني « أنَّ ـ الشيء ـ كذلك So-sein أو تعينُ الشيء على نحو معين ، أو الكينونة على نحو معين فلماذا لا نعرِّبها بكلمة « أنِّية » ؟ إذا كانت الإنية اثبات وقوع الوجود العيني فلماذا لا يكون التعين المعنوي والكينونة المعنوية « أنّية » ؟ اننا لا نرى ما يمنع ذلك ـ حتى في خطر الخلط بين الإنِّية والأنِّية ، أو حتى في خطر الخلط بين الأنية والماهية فإذا كانت الإنية تشير الى وجود الشيء أو إلى فعل اثبات تحقق هذا الوجود عينياً فإن الأنِّيَّة تشير إلى كينونة الشيء من حيث هو تعين معنوي او من حيث انه ـ كذلك . على ان لا يخلط بين الأنية على انها كل تعين للموجود اطلاقاً وبين الماهية بصفتها لا تشمل إلا الأنيات الضرورية لعيارية تفكير الموجود . اضافة الى ذلك فلا بدَّ هنا من الاشارة الى أن مفهوم الموضوع كأنية (Sachverhalt) ليس مفهوماً ترانسندنتالياً صرفاً ، إذ أن هوسرل استعمله في بدء مسيرته الفنومنولوجية وخاصة بوجه المسكلجين وكانت تلك المرحلة المبكِّرة تُعرف بالمرحلة الوصفية . إلّا أن العبور منها إلى المرحلة الترانسندنتالية لم يغيِّر شيئاً في هذا المفهوم للموضوع سوى انه حاول احكام ربطه في فاعلية الذات الترانسندنتالية .

(١٥) لقد سبق لنا شرح بعض جوانب هذا التضايف النماطي ـ النواطي في الفصل الثاني راجع بشكل خاص الفقرة ١٣ من ذلك البحث ومنها فصاعداً .

الحسي ، بل في اساسه وكشرط ضروري لمعنويته بالذات . اما هذا فمن شأنه ان يوسِّع مفهوم المقوليّ بحيث يصبح بإمكانه احتواء مضامين حسية . بذلك يتم ردم الهوة بين مقولية الادراك وحسية الموضوع ، أو بين ادراكية الشكل ولا ادراكية المضمون ـ كما عند كانط ـ بحيث « يَتَمَوْقل » الموضوع ذاته و« يَتمَعْين » الادراك فيشترك الموضوع ، بوصفه أُوضوعاً ، في بنية الادراك ويطابق الادراك بنية الأُوضوع . اما هذا فوجه آخر للقول ان ما اصبح يسم بطابع القبلية لم يعد قوى كانطية في الوعي الخالص ، بل امسى بنى معنوية ومقولية اقتحمت موضوعية الموضوع وباتت من صلب تجريبيته العِيانية .

ليست الأنِّية ، أو الأُوضوع القصدي ، إذا ، تلك الطاولة « المتكتِّلة » امامي . ولا قصدي إياها ، او وعيي لها ، هو العبور منّي اليها . ولئن كانت تلك الطاولة كتلة امامي ، فليست كتلتها ما استطيع اعتباره أُوضوعاً قصدياً لوعيي او لفعل ادراكي الحسي أو لفعل عنيها على نحو الادراك الحسي . إن الأُوضوع القصدي لهذا الادراك هو « تكتلها » ، أو كونها كتلويّة ، أو تعينها على نحو كتلوي . مما في هذا التعيُّن المعنوي من بُنَى معنوية عامة يحاول هوسرل ابرازها وعنونتها في « الابحاث المنطقية » . إن الموضوع القصدي هو تلك الطاولة من حيث هي كينونة متعيِّنة في افعال وعيي ، اي من حيث انها معطاة في هذه الأفعال كظاهرة نماطية هي الوجه الآخر الموضوعي لنحو عنيها النِواطي في فاعلية الوعي .

هذا التعين المعنوي ، هذا « الانعطاء » في الوعي ، بل هذه الأنِّية ، هي ، كما قلنا ، الجانب النماطي للأُوضوع . إنها الأُوضوع القصدي (In-tentionaler Gegenstand) ، أو المعنى القصدي (intentionaler Sinn) ، أو المعنى الأُوضوعي (gegenstaendlicher Sinn)(١٦) . اما هذا الجانب النماطي

---

(١٦) Husserl, E., Cartesianische Meditationen (husserliana, Bd I) Martinus Nijhoff, den haag, 1963, P 79-80

لتجربة الوعي فيتضايف ، عند هوسرل ، إلى جانبه النواطي . فالتعيُّن في الوعي تعيُّناً نِماطيًّا موضوعياً ليس حبراً لا مصدر له . بل الجانب الآخر ، على صعيد مفعولية الأوصوع ، لفعل التعيين كما يأتي على صعيد فاعلية الوعي . فالمتعين نِماطياً في الإدراك يعيِّنه بِواط الادراك ، والمتعين نِماطياً في التذكر (كمتذكَّر) يعيِّنه بِواط النذكُّر ، والمتعين بماطياً في التوقع (كمتوقَّع) يعيِّنه نِواط التوقع ، وإلى ما هنالك من الأوصوعات النماطية المتعيِّنة كذلك في افعال نِواطية متضايفة اليها . هذه الأفعال يسميها هوسرل **الانحاء المختلفة للوعي** (Bewusstseinsweisen)[١٧] .

إلى ذلك فإن النماط (الموضوع المدرَك ، كمدرَك ، والمتذكَّر كمتذكَّر ، والمتوقَّع كمتوقَّع . .) يُعنَى في جهات مختلفة ، منها ما يعود إلى الكينونة (Seinsmodi) كاليقين والضرورة والامكانية والاحتمال والوقوع ، ومنها ما يعود الى الزمن كالحاضر والماضي والمستقبل[١٨] .

---

(١٧) إلى ذلك فان هوسرل يميِّز ، بالنسبة الى ادراك الموضوع ، بين عدة انواع من العني . فهناك العني على نحو الادراك التجسيدي (leibhaft Wahrnehmen) ، وهناك العني بمعنى التمثل (Vorstellen) وهناك العني الفارغ (Leermeinen) . كل هذه الأنواع العنيوية تشترك في كونها عنياً ل « الشيء - ذاته (es selbst) . لكنها تختلف من حيث نمط حضور هذا الشيء . فعندما اقف امام هيكل باخوس في بعلبك واعاينه كما اراه منتصباً امامي فاني اعنيه عنياً تجسيدياً هو الوجه الأخر لادراكي الحسي له ذاته . وعندما افكر الآن بهذا الهيكل احدني أتمثَّلهُ هو ذاته . لكني لا اعنيه على نحو تجسيدي . ليس تمثلي اياه ادراكاً له ذاته في نمط الحضور « المجسَّد » . من هنا ان العني التجسيدي يفوق التمثل وسائر انحاء العني بقدر ما هو يتجه نحو حضور مميَّز ، حضور حي يميز الموضوع كنمط « انعطائه » . اما العني الفارغ فيمكننا تعريبه بالضمار ، وهو ، رغم امكانية عنيه للشيء بذاته ، يخلو من العيان والتمثل العياني . هذا النوع الضماري من العني يشكل القسم الأكبر من حياة الوعي العادية ، أو من الحياة اليومية . انما نعني الاشياء المتداولة بشكل مباشر وبسيط ، لكننا نستغني ، بذلك ، عن تمثلها عِيانياً - فضلاً عن ادراكها تجسيدياً . وغالباً ما يسهل ذلك الطابع الاقتصادي للتكلم دون ان يتسبب باعاقة الفهم والتفاهم . راجع سيلاري ، المرجع المذكور

(١٨) Cartesianische Meditationen, ibid, P.74

هذا التضايف النواطي ـ النماطي في قصديه الوعي هو عنوان مباطنة ومفارقة بآن : مباطنه الموضوع القصدي في الوعي ومفارقته له على حدٍ سوىً ، أو مباطنة النِماط في النِواط ومفارقته له بآن .

في هذا السياق ، بالنسبة إلى مباطنة الموضوع القصدي في فعل الوعي ، يقول هوسرل : « إن وجود العالم ، وبالتالي وجود هذا النرد هنا هو وجود محصور بين هلالين بموجب عملية التعليق . لكن النرد الظاهر يبقى هو ذاته مباطناً في تيار الوعي على نحو وصفي . كما تباطن فيه (في تيار الوعي) على نحو وصفيّ ايضاً خاصيه « الواحد الهويّ » . هذه المباطنة في الوعي هي نوع فريد من الكينونة فيه . فهي لا تكون فيه كأحد مقوماته الواقعة (reell)، بل المتمثِّلة (ideel) فيه كموضوع قصدي، كشيء ظاهر، أو ما يعادل ذلك : كمعناه الأوضوعي (gegenstaendlicher Sinn) . إن أوضوع الوعي الذي يبقى هوِّياً (مع ذاته) خلال تيار التجربة المعيوشة لا يدخل الوعي من الخارج ، بل يكون متصمِّناً فيه كمعنى . وهذا يعني انه متضمَّن فيه كانتاج (انحاز) قصدي من تركيب الوعي »[١٩] .

صحيح ، إذاً ، أنَّ للعالم ، وبالتالي ، لهذا النرد وجوداً مفارقاً للوعي ، وجوداً يبقى بالضرورة مفارقاً للوعي . لكن ذلك ، كما نقرأ اعلاه ، لا يغير شيئاً في ان النرد كأوضوع قصدي لا يدخل الوعي من الخارج وان حياة الوعي في بنيتها النِواطية ـ النماطية هي ما يتقوَّم فيه كل مفارق للوعي . إن النرد ، إذاً . يتقوَّم ، بصفته موضوعاً مفارقاً ، في بطون الوعي ، ويتقوّم فيه على نحو وصفي بحيث لا يكون ظهوره لنا من خلال استنتاجنا اياه او تحديدنا المعياري (المفارق) لانحاء ظهوره . إنه يظهر لنا

---

١٩) راجع نفس المصدر اعلاه ، ص ٨٠

من خلال الوصف الفنومنولوجي على انه أوضوع تركيبي يتركب نواطياً ـ نماطياً في افعال الوعي وكانحار قصدي لفاعليته .

من هنا أن الوصف الفنومنولوجي الترانسندنتالي هو الوجه الآخر لفض مضمون التجربة القصدي أو العيوي ولنشر آفاق هذه التجربة وامكاناتها البطونية وذلك على صعيد ذاتي وصعيد بيذاتي ، على صعيد زمني وصعيد خارجي عالمي . وحده هذا الكشف والنشر ما يوضح لنا « واقعية » العالم (كينونه واقعاً) ومفارقته للوعي ، وهو وحده ما يُبرر ، بالتالي ، هذا الواقع وهذه المفارقة بصفتهما مفارقة ـ في ـ المباطنة ، أو تحوين فروقيين لظهور الموضوع ، على انه أوضوع قصديّ ، في بطون الوعي . وحدها الذات الترانسندنتالية . وقد رُدت من خلال التعليق والرد إلى دائرة الكينونة المعنوية ، ما يُنجز لنا تركيب الأوضوع الظاهر فإذا بهذا الأوضوع التركيبي القصدي لا يمكن فكه عنها . إنها ، هذه الذات المردودة ترانسندنتاليا ومعنوياً ، الأساس الأعمق لتقوُّم الكينونة والمعنى ـ بما فيه المعاني المختلفة للكينونة والانحاء المختلفة لكينونة المعنى[٢٠] .

- ١٣ -

هذا كله بالنسبة إلى كون التضايف النواطي ـ النماطي عنواناً لمباطنة الأوضوع القصدي في افعال الوعي ، أو لمباطنة النماط في النواط ، إذ اصبح من الواضح الآن انه لا نواط بدون نماط ، أي انه لا ادراك بدون مُدْرَك ، ولا تذكُّر بدون متذكَّر ، ولا توقُّع بدون مُتَوَقَّع والخ . . . بحيث يفهم من هذا التضايف ان التعالق المعنوي بين متضايفاته هو من باب التضامن أو التضمن . بذلك فإن التضايف المذكور ليس مجرد تعالق معنوي مجرد بين النواط والنماط ، بل هو الوجه الآخر لكون النواط لا مبدع النماط وحسب ، بل حامله وحافظه بآن ، بحيث يمحي المبدع والمحفوظ عند انقطاع فعل الابداع .

---

(٢٠) راجع نفس المصدر اعلاه ، ص ٩٧

أما بالنسبة إلى كون التضايف النِواطي ـ النماطي ، هذا الأُوضوع القصدي ، عنوان مفارقة أيضاً ، فلذلك معنى خاص غير معنى المفارقة التي يتسم بها وجود العالم الواقع ، وبالتالي ، وجود هذا النرد . كلا المفارقتين مفارقة ـ في ـ المباطنة . لكن معنى المفارقة في هذه المباطنة يختلف هنا باختلاف الأفق الذي تتفتح فيه امكانات هاتين المفارقتين . ففيما مفارقة العالم الواقع تتفتح في الأفق الخارجي للامكانات المباطنة في الذات الترانسندنتالية ، تتفتّح مفارقة النماط للنواط في الأفق الداخلي الذاتي بصفتها مفارقة الأُوضوع المعني لفعل عنيه ، وذلك ضمن اطار معنوي قصدي لا يتعدى الحدود الترانسندنتالية للوعي من حيث هي ، هذه الحدود ، حدود أفقِهِ الذاتي وامكاناته المختلفة(٢١) .

- ١٤ -

بذلك تتضح لنا معالم العمل الفنومنولوجي الترانسندنتالي بالنسبة لبناء الوعي ، فانطلاقاً من الردّ الفنومنولوجي الترانسندنتالي ، أي رجوعاً إلى المضمون الفنومنولوجي المتمظهر في « افعال التفكير » (بالمعنى الديكارتي الموسَّع لهذه الأفعال) ، يُصار إلى الكشف عن التركيبات (Synthesen) والبُنى القصديّة بصفتها ما يتقوَّم فيه العالم الموضوعي أو عالم الموضوعات ، عالم التجربة الموضوعاتية (بما فيها الحسيّة) والعلوم الموضوعية على اختلافها .

إن هذا المنطلق لا يتعرف إلى « موجود بحد ذاته » ليس من شأنه ان يكون مضموناً تفكيرياً لأفعال التفكير أو أُوضوعاً قصدياً لافعال العني في الوعي الترانسندنتالي(٢٢) . وواضح أن مسألة هذا « الشيء ـ بحد ذاته »

---

(٢١) راجع « الازمة » ص ١١٥ ـ ١١٦ .

(٢٢) اي ليس من شأنه ان يكون أُوضوعاً قصدياً لفعل وعيوي اصبح ، هو داته كفعل ، أُوضوع فعل التأمل الذاتي الترانسندنتالي .

ليست مسألة الموضوعية في المعرفة . إنَّ المسألة الكانطية برمتها يمكن ردُّها الى السؤال : كيف ـ إذا امتنعت علينا معرفة الأشياء بحد ذاتها ـ تبقى الموضوعية قيمة ممكنة بالنسبة للمعرفة ؟ من هنا أنَّ توصُّل هوسرل الى امكانية الموضوعية في المعرفة ليس ـ بحد ذاته ـ خبرا ينبىء بحل مسألة «الشيء ـ بحد ـ ذاته» .

بذلك يستحق السؤال عما إذا كان هوسرل ما يزال ـ رغم نظريته في تقوُّم الموضوعات والموضوعية في الوعي الترانسندنتالي ـ يرزح تحت عبء المسألة ، مسألة « الشيء ـ بحد ـ ذاته » ، التي بقي كانط خاضعاً أمامها . هل من شأن الامكانات المتوفرة للتحليل الفنومنولوجي القصدي على صعيد تقوُّم كافة انحاء الكينونة في قصدية الوعي ان توفِّر لنا حلًّا لهذه المسألة ؟

طبعاً لا . لأنه إذا امتنع رد « الشيء ـ بحد ـ ذاته » إلى أي مضمون تفكيري ممكن أو أي أُوضوع قصدي ممكن بالنسة لأفعال التفكير فإنه لن يكون بوسع التحليل القصدي الكشف عن اية تركيبات معنوية أو بنى عنيوية من شأن « الشيء ـ بحد ـ ذاته » أنْ يتقوَّم فيها .

إن مسألة « الشيء ـ بحد ـ ذاته » لا تقع اطلاقاً في المنظور الهوسرلي . وذلك لأنه لا يعترف بموضوعية موضوع ليس من شأنه أن يكون تضايفاً نِواطياً ـ نِماطياً . حتى حسيَّة الموضوع الحسي ، موضوع الادراك الحسي ، تندرج بين أنِّياته . ليست هي ، إذاً ، معطيات حسية « تنبعث » من موضوع « خارجي » وتصيب الوعي . إن الوعي لا يعيها إلَّا بقدر ما يتمثلها غذاء نِواطياً ـ نِماطياً . فكما ان من يريد تحليل البنية البيوكيمائية للجسم العضوي عليه ان يحصر اهتمامه في المقوِّمات البيوكيمائية عينها دون الرجوع ـ إلاّ في اعتبار ثانوي ليس من صلب مهمته البيوكيمائية ـ إلى المأكولات المختلفة على أنها المصدر الأصلي لكل ما يتقوَّم في الجسم العضوي كمقوِّمات بيوكيمائية ، كذلك ينبغي على تحليل بنية الوعي الادراكية ان يحصر اهتمامه في المقومات الوعيوية ، في الأُوضوعات القصدية ، في التضايفات النِواطية ـ النِماطية التي تتقوَّم في انجازاتها بنية الوعي . من هنا أن البحث عن « أشياء ـ بحد ـ

ذاتها » خارج الوعي يصبح من قبيل السؤال عن البطاطا قبل ان يتمثلها الجسم العضوي مقوِّماً بيوكيمائياً . بذلك فإن حسية موضوع الادراك الحسي هي من صلب موضوعيته كما ان موضوعيته هي من صلب وعيويته وعنيويته . وحدها ، إذاً ، الحسية « المتمثَّلة » (على نحو مشابه لتمثل الغذاء) تدخل في قوام الموضوع الحسي . ووحدها الحسية الداخلة ، بل المبيَّتة ، في موضوعية الموضوع الحسي كتضايف نِواطي ـ نِماطي ، هي حسية الادراك . إن التحليل القصدي لبنية الوعي لا يمكن له ، بالتالي ، ان يتناول حسية سوى هذه على أنها حسية « شيء ـ بحد ـ ذاته » ، على انها انطباعات حسية مردها إلى « أشياء ـ بحد ـ ذاتها » . هذه الأشياء لا توجد بالنسبة إلى الوعي فلا يتناولها بالتالي التحليل القصدي للوعي ـ إلا بقدر ما يتمثَّلها الوعي فإذا بها مقوِّمات حسية في بنيته القصدية(٢٣) .

لكن إذا كان بوسع العالم البيوكيمائي ان يستبعد ـ بصفته عالماً بيوكيمائياً ـ مختلف المأكولات والمشروبات من حقل نظره تاركاً اياها لعلماء النبات ، وإذا كان ، بالتالي ، بوسع العالم الفنومنولوجي استبعاد « الشيء ـ بحد ـ ذاته » من حقل نظره على انه لم يكتسب بعد قِوامه المثَّلي في الوعي فإن الفيلسوف ـ كما ينبغي الفول ـ ليس بوسعهِ التخصص على هذا النحو . قد يكون ذلك بوسع الفيلسوف إذا ما نظر إلى ذاته كمجرد محلِّل قصدي فنومنولوجي في موقف طبيعي على صعيد وصفي صرف . لكن ذلك التخصص لن يكون بوسع الفيلسوف إذا ما نظر إلى ذاته كعالم فنومنولوجي يتعالى حتى على ثنائية « الوصفي ـ المَتعالي » ويبحث في تقوّم الموضوعات اطلاقاً . وكيف يرضى هوسرل لذاته قَيْداً دون هذا الشمول ؟ فهل نبحث عن الفلس المفقود في المكان المُنار صرفاً ، أم علينا ، بالحري ، ان نبحث عنه حيث أضعناه ؟

(٢٣) ان استعمال « التمثل الاعتدائي » كتشبيه من شأنه مساعدتنا على فهم عمل المقوِّم الادراكي في بنية الوعي القصدية لم يرد ـ في علمنا ـ عند هوسرل . بالرغم من ذلك فانه لا يسعني إلا الظن باستعداد هوسرل لتقبله وتبنيه ، وذلك انطلاقاً من فهمي العام لروحية التفكير الهوسرلي ومنهجيته القصدية بالتالي فانا وحدي ، لا هوسرل ، من يتحمل مسؤوليه هذا التشبيه وتبعاته الفلسفية

هـذا بالـذات ما يبـدو لنـا حـدّاً طـاهـراً لمـرمى الـرد الفنـومنـولـوجي الترانسدنتالي . إنّ من شأن هذا الردّ ان يكشف لنـا عن كيفية تقـوُّم مختلف انواع الكيونة في افعال وعينا القصدي . لكنه لا يبدو قادراً على اقناعنا نهائياً أن أنواع الكيونة « المكشوفة ـ لنا » و« المتقوِّمة ـ فينا » على هذا النحو هي كل انواع الكينونة الممكنة اطلاقاً ـ ولو الممكنة بالمعنى المنطقي الصرف .

- ١٥ -

إن الكشف عن مختلف انواع الكينـونـة بصفتهـا مـا يمكن كشفـه لنـا وكشف تقوُّمه لنا في افعالنا القصدية يطرح علينا لتوِّه سؤالاً عن امكانية نحـو او انحـاء اخرى للكينـونـة لا يمكن الكشف عن « تقـوُّمهـا ـ لنـا » في افعـال عنينـا . إن « الشيء ـ بحـد ـ ذاتـه » ، كـما رأينـا ، أو حتى وجـود الله ، أو الوجود بالمعنى الكوني الشامل عنـد ياسبـرز أو هايـدغر أو فينـك ، كل هـذه موضوعات فكرية لبس من شأنها ان تصبح مضامين تفكيرية في افعال وعينا . نعم ، انها « موضوعات » فكرية ـ ولو جاء رد هوسرل على ذلك ان كينونتهـا لبست نحواً معيناً من انحاء الكينونة أو تضايفاً نِواطياً ـ نِماطيـاً ، أو أُوضوعـاً قصديًّاً .

وإذا كانت هذه المضامين الفكرية ، بـالرغم من شمـوليتها ولا نهائيتهـا ولا محدوديتها ولا تعيّنيتها ، « موضوعات » فإن التحليل القصدي (وهو يقوم على الكشف عن الموضوعات التفكيرية بصفتها تضايفات نِواطيـة ـ نِماطيـة في فعل الوعي ، هذا الفعل الـذي هو ، عـلى كل حـال ، مجرد نحـو من انحاء الوعي ولا يحمل بالتالي سوى نحوٍ معين من انحاء الكينـونة النِمـاطية) ليس من شأنه فضّ مضامين هذه « الموضوعات » أو محتوياتها المعنوية .

من جهة أخرى ، وعندما يتطرق الكلام إلى كينونة الأنا الترانسنـدنتالي ذاته عند هوسرل ، وهو ما يتقـوَّم في قواه وانجـازاته وافعـاله كـل معنى وكل نحـو من انحاء الكينـونة ، فـانه لا يسعنـا إلا أن نسـأل عن إنِّيَّـة هـذا الأنـا المطلق ، وذلك بصفة هذه الإنيَّة تتقوَّم ، رغم حتمنـطقيتها ، في أفعـال هذا الأنا كأي نحو آخر من انحاء الكينونـة . إننا نـريد أن نسـأل عن هذه الإنِّيَّة الذاتية كشرط ضروري لكل تقوُّم يمارسه الأنا . اليس وجود الانا متقدماً على

كل افعاله ؟ وكيف يمكن لما هو شرط ضروري لكل فعل وتقوّم أن يكـون هو ذاته مجرد حصيلة للتقوّم ؟

إن مـا يقلقنا في هـذا التفكير ، فـلا يعود بـوسعنا استسـاغته ، هـو ما نستشعـر فيـه من دوران منـطقي يلف « التقـوّم الـذاتي » بـالنسبـة لـلأنـا الترانسندنتـالي . من جهة اخرى فنحن نستشف احيانـاً في تفكير هـوسـرل فـرضيـات تبقى غـير مبـرهنـة وتتبـدّى لنـا كـأحكـام مسبقـة تنـافي الشعـار الفنـومنولـوجي الـذي يهـدف إلى تَبْـدِيـه كـل الأحكـام ليصبـح كلهـا جلياً وواضحاً . لقد اشرنا في سياق آخر إلى احـد هذه الاحكـام المسبقة في تفكـير فاعلية الأنا الترانسندنتالي عنـد هوسـرل[٢٤] . يبقى ان نشير هنـا إلى فرضيـة اخرى تبدو لنا كامنة في القول (الصامت طبعاً) إن كينونة الأنا الترانسندنتالي هي مجـرد نحو من انحـاء الكينونـة . سيما ان هـذا القول يقبـع في اساس النظرية الهوسرلية في التقوم الذاتي لدى الانا والتي تشكل نقطة خلاف حاد بين هوسرل وكانط .

- ١٦ -

إلاّ أنّ هـذا الأنا التـرانسندنتـالي الصـافي والخـالص من كـل عـرضيـة وقـائعيـة ، هـو ، عـلى حـد تعبـير هـوسـرل ، « عينيــة بكـماء » (Stumme Konkretion) . وهو ، هذا الانا المطلق ، لا يقبل التصريف (deklination) والتخـارج في ضمـائـر مختلفـة مثـل : انت ، هـو ، نحن ، هم الـخ . . . ، وبـالتـالي ليس هــو بـ « انـا » (لأن القــول « انـا » هــو بـدوره من بــاب التصريف) ـ قلت هذا الأنا يبقى في تَوَحُّدِيَّة (Einsamkeit) مطلقة ولا يقبل التصـريف إلا بقدر مـا يعمل هـو ، من خـلال التقـوُّم الـذاتي والمـوضعـة الذاتية ، على تصريف ذاته وتخارجه في ضمائر مختلفة[٢٥] .

بذلك فإن الأنا هو متقوَّم ذاته ، بل هو متقوِّم كل تصريف ضمائري .

---

(٢٤) راجع بهذا الشأن « الكوجيتو بين هوسرل وديكارت » ، وهو الفصـل الخامس في هذا الكتاب

(٢٥) راجع كتاب هوسرل « الازمة » المشار اليـه اعـلاه . راجع خصـوصا ص١٨٨ ـ ١٩١ . راجع ايضاً الفصل الثالث في كتابنا هذا .

طبعاً فإن من شأن هذا الموقف ان يفقد الأنـا كل قِـوام ممكن له خـارج نطاق التقوُّم ـ الذي هو ، بالطبع ، تقوّم ذاتي على هذا الصعيد . لكن هذا الموقف ليس من شأنه أن يفقدنا المقدرة على الاطلال خلف هذا التقوُّم الذاتي ، وذلك بالرغم من معرفتنا المسبقة اننا لن نرى ، من خلال هذه الاطلالة ، شيئاً يمكننا التأكد من هويته الادراكيـة . إلا أن مجرد امكـانية مـدّ الرأس مؤشـر إلى افق « خلفي » لهـذا الأنا ، افق لا تقـوُّمي ، وبالتـالي ، لا ادراكي ، افق يبقى ، رغـم لا تقوميته ولا موضوعيته ولا ادراكيته ، مكمناً لامكانيـات كينونيـة يمكن التكهن بها دون مَوْضَعَتِها على نحو بديهي . إن عدم قابلية امكانات هذا الأفق « الخلفي » للتبديه ، أو حتى للموضعة صرفاً ، ليس سببـاً كافيـاً لمنعنا من مدِّ رأسنـا باتجـاهه في اطـلالة من شـأنها ـ على الأقـل ـ ان تكون مؤشـراً لمحدودية التقـوّم . اننا نتحمس لـلاطلال خلف حـدود هذه المحـدودية ، وذلك ، رغـم علمنا المسبق ، كما قلنا ، باننا لن نرى شيئاً .

إننا ، بكلمات اخرى ، نسأل عن الأنا ولمّا يتقـوّم بعد . فهـو طبعاً لا يتقوّم من العدم . واننا نعرف مسبقاً انه ليس بإمكاننا معرفته أو التعرف اليه خارج حدود تقوُّمه فينا ، وذلك بقدر ما أنه يتخذ شكله الادراكي من خـلال التقوُّم . لكن ماذا يمنع إمكانية تقوُّم هذا الأنا على نحو مغاير بـالنسبة لـوعي آخر ؟ ان كينونته تتقوَّم في وعينا كنحو معين ومحدود من انحاء الكينونة بحيث يتبدَّى لنا دائماً في تصريف ضمائري هو من تحصيل تقـوُّمه الـذاتي فينا . لكن ماذا يؤكد لنا ان هذا الأنا هو فقط كما يتبدَّى لنـا من خلال تقـوُّمه في أفعـال وعينا ؟ ماذا يمنع مثلا كونه انـا كلياً ، لا نهائيـاً ، لا محدوداً وكـونياً ؟ اذ ذاك فهو يمتنع على كل تقـوُّم « مطابق » في افعـال وعينا . لكن ألا يصبـح أناي ، بذلك ، اسماً لغير مسمى ؟ وكيف نتخلص ، اذ ذاك ، من القسمة بين الأنـا المتقوِّم فينا ولنا من جهة ، وبين الأنا ولمّا يتقوَّم فينا « بعد » من جهة أخرى ؟

وهكذا فإن المسائل التي تـواجهنا بـالنسبة لكينـونة الأنـا الترانسنـدنتالي المطلق عند هـوسرل تعـود فتبدو مسـائل ميتـافيزيـة قديمـة وقد تلَّبست قنـاعاً

فنومنولوجياً (ظهورياً) جديداً . بل هي احياناً مسائل لا هوتية في قناع علماني . من هنا ان الصعوبات الميتافيرية التي كانت تواجهنا حيال الشق بين الحقيقي والظاهر أو حيال مسألة وجود الله وفعل الخلق والحفظ ، تعود لتواجهنا من جديد كالمسائل المتفتحة امامنا في افاق كينونة الانا الترانسندنتالي وعمله القوامي والتقوّمي : في فعل ابداعه لموضوعاته (من بينها هو ذاته) وحفظه القصدي لها على حدٍّ سوىً .

الفصل الخامس

الكوجيتو
بين هوسرل وديكارت

في بداية كتابه الشهير « تأملات ديكارتية » ، وهو يعود إلى سنة ١٩٣٠ ، يُعْلمنا ادموند هوسرل أنَّ رينيه ديكارت ، اعظم مفكري فرنسا ، قد أعطى الفنومنولوجيا الترانسندنتالية ، عبر تأملاته في الفلسفة الأولى ، نبضات جديدة كان لدراستها الاثر المباشر على تحويل الفنومنولوجيا التي كانت ، على كل حال ، ما تزال في طور التكوين ، إلى شكل جديد من أشكال الفلسفة الترانسندنتالية . من هنا امكانية اعتبار الفنومنولوجيا الترانسندنتالية ، نيو ـ كارتيزيانية ، على حد تعبير هوسرل ، وذلك بالرغم من اضطرار هذا الرجوع إلى ديكارت لرفض المضمون النظري للفلسفة الديكارتية رفضاً يكاد يكون تاماً . بذلك فإن الغاية من هذا الرجوع إلى تأملات ديكارت هي العودة إلى فضٍّ جذريٍّ لا للمضامين الديكارتية النظرية ، بل للدوافع الفكرية التي حدَّدت وجهة التفلسف عند يكارت[1] .

الاَّ أنَّ عودة هوسرل إلى الفلسفة الديكارتية تقتصر على التأملتين الاوليين من تأملات ديكارت ، ولها ، على كل حال ، وجهان : وجهها الأول اعجاب لا يبخل بالمدح والتفريط لاكتشاف ديكارت الـ « أنا أفكر » بصفته الأساس الحتمنطقيّ (Apodiktisch) للمعرفة ، ووجهها الثاني استعجاب لا يخلو من النقد اللامهاود لما استنتجه ديكارت من هذا المنطلق الأول ولما حاول استنباطه من هذا الاكتشاف العظيم . بذلك كان هوسرل

---

(١) Cartesianische Meditationen (Husserliana Bd. I) P 43

يـربد القـول أن لجوء ديكـارت إلى تمثل الله كـاحـد تمثلاتـا الفـطربّـة بعيـة استخدامه في برهان معارقة وجود العالم لبطون الوعي ـ أن هذا اللحوء تحرُّك لا فنـومنولـوحي ولا يسجم ، بالتـالي ، مع المـدأ الـدىكـارتي ذاتـه ، مبـدأ التأسيس المطلق للمعرفه .

إن أهم المراجع بالسبة لهده المسألة بين هـوسرل ودىكـارت بحدهـا في كتاب هوسـرل « تأمـلات ديكارتيـة » المشار اليـه اعلاه ، وهـو يشكل المحلد الأول في مجموعه مؤلفات هوسرل المسماة « هوسر ليانا » ، وفي كتاب آخر له بعنوان « أزمة العلوم الاوروبية والفنومنولوجيا الترانسندنالية » ، وهو يشكـل المجلد السادس في « الهوسـر لبانـا » ، وقد صـدر فيها لأول مـرة سنة ١٩٦٢ باشراف هــ . ل . فـان بريـدا وبالتشـارك بين النـاشر مـارتينوس نيهـوف في لاهاي وارشيف هوسرل في جامعة لوفان البلجيكية .

في هدين الكتابين ينطلق هوسرل في بحثه من تلك المسائل المتضمَّنة في تأملات ديكارت في الفلسفه الأولى ، إذ إنها تتمتع في نظره بقيمه ابدية . من ثم يـذهب لوصف الـطابع الخـاص الذى يميز التغييرات والتجـديـدات التي نشأت منها مسألية الفنومنولوجيا الترانسندنتالية ومنهجيّتها المستحدثة[٢] .

إن الفكـرة الديكـارتية العـظمى تكمن ، في نظر هـوسـرل ، في عـزم ديكارت على اجراء أول اصلاح حذري للفلسفة شهده التاريخ ، وذلك بغية جعلها علماً يتمتع بأساسات مطلقة . ولأن ديكارت افتكـر الفلسفة علماً كلبّـاً تندرج العلوم المختلفة في سياقه الاستنباطي ، جاءت فكـرة اصلاح الفلسفـة عنده متضمِّنة ضروره اصلاح كافة العلوم : من قبلية وبعدية . فهذه جميعهـا علوم فرعية وأنـظمة جـزئية ومقـوِّمات غـير قائمـة بذاتهـا . وكلها بتـدرج ، بالتالي ، في اطار العلم الكلي الواحد[٣] .

---

(٢) نفس المرجع

(٣) نفس المرجع ، ص ٤٣ و ٤٤

الطريف في الأمر هنا أن هوسرل اليهودي يُهلل لفَعلة ديكارت المسيحي : تهريبه شجرة المعرفة من الفردوس . فاذا كان فعل الأكل من شجرة المعرفة قد تسبَّب في طرد « التاريخ » اليهودي ـ المسيحي من الفردوس فإن ديكارت يحاول الآن ، ومن خلال اصلاحه الجديد للفلسفة الكلية أو للمعرفة الشاملة ، غرس شجرة المعرفة من جديد ـ انما خارج الفردوس . من هنا ـ كما يبدو للعين الساخرة ـ تصويره هذه المعرفة المجددة شجرةً جذورها الميتافيزياء وجذعها الفيزياء وفروعها العلوم الأخرى التي يمكن ، في نظره ، ردها إلى ثلاثة عناوين رئيسة هي الطب والميكانيك والأخلاق[٤] .

الا أن المهم ، في نظر هوسرل ، أن فكرة هذا الاصلاح ، وهي متضمَّنة في اعادة بناء هيكلية المعرفة ، تستمد قيمتها من رجوع ديكارت ، في محاولته هذه ، إلى ذاتية الانسان ليؤسس فيها وعليها بناء المعرفة . فها هو يقول في « مقالة الطريقة » ما يلي : « ولكني سرعان ما لاحظت ، وانا احاول على هذا المنوال أن اعتقد بطلان كل شيء ، أنه يلزمني ضرورةً ، انا صاحب هذا الاعتقاد ، أن اكون شيئاً من الأشياء . ولما رأيت أن هذه الحقيقة : أنا أفكر ، اذن أنا موجود ، هي من الرسوخ بحيث لا تزعزعها فروض الريبيين ، مهما يكن فيها من شطط ، حكمت بأنني استطيع مطمئناً أن اتخذها مبدأ اول للفلسفة التي كنت ابحث عنها »[٥] .

---

(٤) لكن العين الساخرة ترى ـ وهي تفعل هذه الرؤية ساخرة ـ أن ديكارت قد فشل في مشروعه . فلئن نجح ديكارت في تهريب فروع هذه الشجرة ، أو حتى جذعها بالذات ، عبر أسوار الفردوس ، فهو لم ينجح في إخراج جذورها منه . لا لأنها تتسم بطابع ميتافيزيقي بل لأن طابعها الميتافيزي هذا ظل ـ عند ديكارت كما عند هوسرل ـ متجذّراً في فردوسية البداهة ولا تاريخية العيان المباشر (الجلاء والوضوح) ولا خيارية الرؤية الحتمنطقية (هوسرل) . من هنا ، كما نرى ، أن التحول الكبير الذي شهدته المعرفة على يدي ديكارت لم يكن سوى تحويل الشجرة المغروسة في الفردوس إلى « عريشة » مُدَّت اغصانها (فروعها) لتتدلى خارج أسوار الفردوس ولتورق « فوق » التاريخ علوماً متخصّصه

(٥) ديكارت ، مقالة الطريقة ، ترجمة جميل صليبا ، توزيع المكتبة الشرقية ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ١٣٤

هذه الردة إلى الذات يراها هوسرل ذات وجهين متكاملين :

إن الوجه الأول وجه نموذجي . هنا يقول هوسرل :

« إن كل من يرغب جدياً في أن يصبح فيلسوفاً عليه « مرة في الحياة » أن يرتدَّ إلى ذاته ويحاول ، ضمنها ، تهديم كل العلوم التي تبدو له حتى ذلك الحين صحيحة ، ومن تم بناءها من حديد . إن الفلسفة ـ الحكمة ـ قضية شخصية محض عند الفيلسوف ، ينبغي أن تصبح كحكمته الخاصة الذاتية ، كمعرفة تطمح إلى الشمول بحيث يكون الفيلسوف قد حصَّلها بنفسه فيستطيع ، في كل خطوة ، تحمّل مسؤولية الاجابة عنها من رؤ اه المطلقة . وإنْ كنت اتخذت تصمياً بأن احيا لهذا الهدف ، التصميم الذي من شأنه وحده أن يطلقني على درب الصيرورة فيلسوفاً فأكون بذلك احترت الفقر التام في المعرفة كبداية اول ما يبرز فيها ضرورة النظر ملياً في كيفية ايجاد منهج السير الذي سيقودني إلى المعرفة الاصيلة . فليس الهدف ، إذاً ، من التأملات الديكارتية أن تكون قضية الفيلسوف ديكارت فحسب ، حتى لا نقول أنها لا تريد اثارة الاعجاب كمجرد صيغة ادبية لعرض تأسيس فلسفي أول . إنها نرسم ، بالحري ، لكل فيلسوف مبتدىء نموذج التأملات الضرورية التي منها وحدها تستطيع فلسفة ما أن تنشأ على نحو أصلي »[٦] .

هذا الفقر التام في المعرفه المشار اليه اعلاه يوضحه هوسرل في كتاب « الأزمة » المشار اليه أيضاً أعلاه من خلال الشك الديكارتي والامتناع عن الحكم (epoché) . فلنسمعه يقول هناك :

« إن المعرفة الفلسفيه عند ديكارت هي معرفة مؤَسَّسة على نحو مطلق ، وينبغي عليها أن ترتكز على أساس من المعرفة المباشرة والحتمنطقية (Apodikizitaet) . إنها معرفة تستبعد في يقينها البديهي (Evidenz) ، كل

---

(٦) راجع « تأملات ديكارتية » ، اعلاه ص ٤٤ ، ترجمتنا الخاصة . ملاحظة : كل المقتبسات اللاحقة من تعريبنا عن الاصل الالماني .

شك ممكن . إنّ كل خطوة من خطوات المعرفة اللامباشـرة ينبغي أن تتوصـل إلى بداهة من هذا النوع . إنّ مطالعة قناعاته من مكتسبة ومـوروثة تُظهر لـه أن الشك أو امكانيـات الشك تعـرب عن ذاتها لـه في كل مكـان في وضع كهذا يصبح من المتوجب عليه ، وعلى كل من يريد جدّياً أن يصير فيلسوفاً ، بل مما لا يمكن تجنبه ، أن يبدأ (تفلسفه) بنوع من الامتنـاع الريبي الجـذري الذي من شأنه أن يضع علامة استفهام حول كلية القناعات التي أصبحت في حوزته فيمتنع عن الحكم عليها : عـلى قيمتها او عـدم قيمتها سـواء . . . إن هذا الامتناع الديكارتي يتسم بجذرية غير معهودة من قبل ، لأنه يشمل بدون أية تورية لا قيمة العلوم الموجودة وحسب ، ومن ضمنها الريـاضيات المـدَّعية بالبداهة الحتمنطقية ، بل أيضاً قيم « عالم الحياة » من حيث هو عالم مـا قبل التجربة العلمية وما خارجها ، اي عالم التجربة الحسِّية المعـطى لنا دائـماً على نحو مسبق وفي بداهة لا تتسم بأي طـابع مسـألي ، ومن حيث هو كليـة عالم الحياة المفكِّرة المغتنية منه : الحياة اللاعلمية وبالتالي العلمية[٧] .

بـذلك ، وكـما يتابـع هوسـرل القول في نفس المـرجع ، فـإن ديكارت يُخضع ادنى درجات المعرفة الموضوعية للفحص ويرسم علامة استفهام حولها ـ وذلك لأول مرة في تاريخ العلوم الغربية . إن هذه المسألة للمعرفـة هي ، في نظر هوسـرل ، البدايـة التاريخيـة لنقد المعـرفة بصفتـه نقداً جـذرياً للمعـرفة الموضوعية[٨] .

أما الوجه الثاني فمنهجي. في هذا المعرض يقول هوسرل :

« إذ نتفحّص محتوى التأملات (الديكارتية) ، وهو يبدو لنا اليوم غريباً للغاية ، نشهد فيه رجوعاً إلى الذات المتفلسفة بمعنى ثانٍ وأعمق ، رجوعاً إلى ذات « أفعـال التفكير » (Cogitationes) الخـالصـة . إن المتـأمـل يحقق هـذا الرجوع إلى ذاته متوسلاً منهج الشـك المعروف والـذي لا يخلو من الغرابـة .

(٧) Krisis, P. 77

(٨) Ibid. P. 78

وإذ يهدف إلى المعرفة المطلقة بتساوق جذري فهو يرفض الاقرار بوجود الشيء ما لم يبق هذا الشيء في مأمن من كل امكانية شك يمكن تصورها . إذاً فهو يقوم بعملية نقد منهجي لكل ما يبدو في الحياة الاختبارية والفكرية الطبيعية أكيداً ، نقد يتناول هذا الاكيد بالنظر إلى امكانية الشك فيه ، ويسعى ، عن طريق اقصاء كل ما يترك مجالاً للشك ، إلى الحصول على باقٍ ذي بداهة مطلقة . امام هذا المنهج النقدي ينقهقر يقين التجربه الحسية الذي به يُعطى العالم لنا في الحياة الطبيعية . وهكذا يبغي أن يبقى وجود العالم في مرحلة البداية هذه خارج نطاق اليقين (ausser Geltung) . إن ما يستطيع المتامل الاحتفاظ به كذي وجود غير قابل للشك مطلقاً إنما هو ذاته الخالصة بصفتها ذات « أفعال تفكيره » ، اي بصفتها ذاتاً لا يمكن الاطاحة بها حتى ولو لم يكن العالم موجوداً . أما الذات المردودة على هذا النحو فتقوم بنوع من التفلسف الانانوي (Solipsistisch) . إنها تبحث في جوانيتها الصرفة عن طريق أكيدة حتمنطقياً تستطيع من خلالها استنتاج برانية موضوعية . وهذا يتم بالطريقة المعروفة : استنتاج وجود الله وحقيقته اولا ، وبالتالي استنباط الطبيعة الموضوعية وثنائية الجوهر المحدود . بالاختصار : استنباط الاساس الموضوعي للميتافيزياء والعلوم الوضعية واستنباط هده الاخيرة أيضاً . هذا وإن كل انحاء الاستنباط تسير بهداية مبادىء مباطنة في الذات الخالصة وفطرية فيها »[٩] .

بذلك يبدو لنا أن الـ « أنا موجود » او الـ « إنّي »(*) هو الأساس الحتمنطقي الذي ينشده ديكارت . إنه الأساس الذي يريد ديكارت أن يشيِّد صرح المعرفة الجديد عليه ، صرح الفلسفة كعلم كلّي . إنَّ الأنا ، الذي يقوم بعمل الامتناع عن الحكم ، ليس متضمَّناً في نطاق هذا الامتناع . إنني أبقى ، بالحري ، خارج نطاق هذا الامتناع - إذا كنت فعلاً أمارسه على نحو

---

(٩) Cartesianische Meditationen, ibid, P. 45.

(*) إني ادين بهذا المعطف التعبيري للزميل المحترم الاب الأستاذ فريد جبر .

جذري وشامل . من هنا أن الشك الكلي يرفع ذاته بذاته ويبْطل[10] .

إلا أن الحكاية الديكارتية لا تنتهي عند هذا الحد ، إذ إن اشياء كثيرة نراها متضمَّنة في بداهة الـ « إني » . إن كل افعال التفكير متضمَّنة في بداهة الـ « أنا افكر فإني » ، وذلك بصفتها مضامين تفكيرية لافعال التفكير عندي[11] . كل افعالي التفكيرية تبقى لي وتبقى تتمتع ببداهة يقيني الذاتي . لكنني لا استطيع أن اطلق عليها اي حكم بشأن قيمتها او عدم قيمتها ، بشأن وجود موضوعاتها او عدم وجودها . إن حياتي « الفعلية » ، حياة أفعالي التفكرية ، تبقى لي كما هي - الّا أن ما يبدو لي فيها كالعالم الموجود والواقع يصبح فيها مجرد ظاهرة (Phaenomen) . هذا العالم ذاته بكل تعيناته المختلفة قد تحوَّل إلى تمثلي ، قد اصبح مقوَّماً لا ينفصل عن افعال تفكيري - بصفته ما يُفكَّر في هذه الافعال وما يمتنع علي الحكم بشأن قيمته . لقد رأى ديكارت كل هذا بوضوح وحصل ، من خلال هذه الرؤية ، على قطاع كيوتيّ حتمنطقي ومطلق يندرج تحت عنوان « الأنا » . أي أن ما توصَّل اليه ديكارت لم ينحصر في المسلَّمة البديهية « أنا أفكر فإني »[12] .

هنا تجدر الاشارة الى أن عرض هوسرل لمسيرة الشك عندهُ هو ، في الواقع قلب لمسيرة الشك الديكارتي بحيث ينطلق بها هوسرل من نهايتها وينتهي بها من منطلقها . فمن المعلوم أن ديكارت لا يبدأ مسيرته بتعليق مضامين العلوم على اختلافها لينتقل منها إلى قناعات التجربة ومسلماتها . إن مسيرة الشك والتعليق والامتناع و « الوضع بين هلالين » ، كما يروق لهوسرل تسمية هذه المسيرة ، تبدأ باخضاع الادراك الحسي للفحص والتشكيك . فامكانية

---

(١٠) Cartesianische Meditationen, ibid, P.63 Kusis, ibid, P.79

(١١) نفس المرجع . إن ديكارت يقول ، من جهته وفي معرض تسيقه الهندسي (more geometrico) لفلسفته في ملحق اتبعه بما يسمى عادة « الاعتراضات الثانية » ، ان التفكير (Cogitatio) كلمة تشمل كل ما هو موجود فينا مما يمكننا وعيه مباشرة بذلك فإن كل عمليات الارادة والفهم والتخيل والحواس بمحملها هي « أفكار » .

(١٢) Kusis ibid P. 79

الانخداع والحلم تظهر ، في عرض ديكارت للمسألة ، قبل امكانية الشك بطبيعة الاجسام والتمدد ، أي قبل امكانية الشك في الشكل والحجم والعدد والمكان والزمان . بكلمات اخرى : إن امكانية الشك في الصفات الثانوية ـ على حد تعبير لوك ـ تسبق امكانية الشك في الكليات البسيطة أو الصفات الاولية . من هنا أن الشك في تجربة الادراك الحسي وقيمتها الوجودية تسبق ، في عرض ديكارت لمسيرة الشك ، امكانية الشك بمضامين العلوم « القبلية » . وكذلك الشك في العلوم التي تتناول الأشياء المركبة ، كالفيزياء والطب وعلم الفلك ، فهو ، بدوره ، يسبق امكانية الشك في العلوم القبلية التي تتناول الصفات الاولية او الكليات البسيطة في الأشياء .

من هنا أن هذه العلوم التي تتناول ابسط الموضوعات واكثرها شمولاً ، كعلم الرياضيات والهندسة يأتي الشك فيها في نهاية المسيرة الريبية عند ديكارت . كما أن ديكارت لا يسلم بامكانية الشك في قيمة هذه العلوم انطلاقاً من إعتبارات الشكوك الأولى ودوافعها . فكما في اليقظة كذلك في الحلم : ٢ +٢ = ٤ . لذلك فإن ديكارت يلجأ إلى حيلة لا تخلو من الغرابة والاصطناع ليصبح بوسعه ، وهو الرياضي العالم ، الشك في حقائق العلوم المنطقية والرياضية . إنه ينطلق الآن من امكانية وجود آله شرير اوجدني ليخدعني بحيث يكتمل خداعه لي حين يبعث فيَّ شعور اليقين والتيقن من صحة ما يريد أن يخدعني به .

لا بد وأنَّ العرض المقلوب لمسيرة الشك والتعليق الديكارتية لم يأتِ ، عند هوسرل ، دون هدف او غاية . الاّ أنَّ الغاية منه تبدو لنا اسلوبية الطابع اكثر منها منهجيته . فلا فرق منهجياً بين أن تبدأ بـ « أ » او أن تبدأ بـ « ب » طالما أنك تستطيع ، عندما تبدأ بـ « أ » أن تصل إلى « ب » ، وعندما تبدأ بـ « ب » أن تصل إلى « أ » . ولا فرق ، بالتالي ، بين أن تبدأ بالتجربة الحسية ، كما شك ديكارت ، وأن تبدأ بمضامين العلوم المختلفة ، كما شك هوسرل ، طالما أنَّ ديكارت استطاع أن ينتقل من شكه في التجربة الحسية أولاً إلى الشك في العلوم المختلفة ثانياً ، وطالما أنَّ هوسرل استطاع أن ينتقل

من شكه في العلوم المختلفة أولاً إلى الشك في التجربة الحسية ثانياً .

لكن هذا الفرق الاسلوبي السلبي ـ إذا جاز التعبير هنا ـ يرادفه ، كما نرى فرق اسلوبي آخر ايجابي الطابع . فهوسرل يبدأ بالشك في العلوم التجريبية ومضامينها لأنه يريد « الانتهاء » بالشك في أحكام التجربة الحسية ومضامينها. وهو، الى ذلك، يريد «الانتهاء» بالشك في مضامين التجربة الحسية وأحكامها لأنه، كما يبدو واضحاً في كتاب «الأزمة»، يريد أن يدخل من التجربة الحسية والشك في مضامينها إلى الفنومنولوجيا الترانسندنتالية. فإذا كان مدخله ، في كتابه « تأملات ديكارتية » ، إلى الفنومنولوحيا الترانسندنتالية الأنا افكر الديكارتي ، فإن هذا المدخل يمسي ، في كتابه « الأزمة » ، « عالم الحياة » الذي هو الاسم الآخر الذي يطلقه هوسرل ، في كتاباته الاخيرة ، على عالم التجربة « الحسيّة » الحياتية التي تسبق التجربة العلمية ونظراتها الممنهجة . إنه عالم الحياة العفوية التي لا تنحصر في حسيّة الادراك وتشكل الأساس الاعمق لكل علم ومعرفة وفلسفة . إن شجرة المعرفة التي اراد ديكارت اعادة زرعها في الذاتية المفكرة دفعت بهوسرل ، كما يبدو ، للعودة إلى غرسها ، بل غرزها في عالم الحياة العفوية .

هل تسفر هذه المحاولة الهوسرلية عن وجهها فتبدو ، في النهاية ، تحايلاً على « شجرة الحياة » ذاتها وعلى الكرويم الذي يحرس طريقها « بلهيب سيف متقلّب » ، وذلك بغية تطعيمها ، هي ذاتها ، بفروع من « شجرة المعرفة » ؟ أو أنها مجرد حنين مغفّل إلى فردوس مفقود ؟ إن هاتين الامكانيتين لا تستثني الواحدة منهما الأخرى على نحو ضروري . بالنهاية فإن هوسرل وديكارت يتفق كلاهما على امكانية الرجوع إلى بداهة حتمنطقية اولى في « مؤامرة » مبطّنة ـ وعند ديكارت ، كما نقرأ في « مقالة الطريقة » (المشار اليها اعلاه) ص ٧٨ ـ ٨٠ ، مكشوفة ـ على تاريخية المعرفة .

لنتقدم الآن باتجاه نقد هوسرل لمسيرة الشك عند ديكارت والوظيفة الفلسفية الموكلة إلى الأنا افكر .

لنسمعه يقول : « يبدو من السهل جداً ، في اتباعنا ديكارت ، أن

يعثر على الأنا الخالص وأفعال تفكيره . ومع هذا فكأننا على حُرُفٍ شاهق سير في خطى يتوقف على هدوئها وسلامتها موت الفلسفة وحياتها . لقد كان لديكارت الارادة الحدِّية للتحرر الجذري من كل حكم مسبق . ولكننا نعرف من ابحاث حديثة ، خاصة الابحاث الرائعة والعميقة التي قام بها السيدان جيلسون وكويره، كم من السكولاستية تكمن مستترة في تأملات ديكارت كحكم مسبق . لكن ليس هذا فقط . علينا أولاً الابتعاد عن ذلك الحكم المسبق الآنف الذكر والنابع من الاعجاب بالعلوم الطبيعية الرياضية والذي ما يزال حتى الآن يحدِّد تفكيرنا نحن كميراث قديم : كأنَّ الأنا افكر عنوان لمسلَّمة بديهية (اكسيوم) حتمنطقية مهمتها أن تكون ، بالاتحاد مع مسلمات احرى ينبغي اظهارها ، ولربما مع فرضيات مؤسَّسة استقرائياً ، أساساً لعلم يهدف إلى تفسير العالم استنباطياً ، علم نومولوجي (ناموسي) ، علم على النمط الهندسي ، مشابه فعلاً للعلم الطبيعي الرياضي . بهذا الصدد لا يجوز بأية حال اعتبار الأمر بديهياً كأننا في ذاتنا الخالصة الحتمنطقية قد انقذناطُرَيْفاً أخيراً من العالم كالجزء الوحيد فيه الذي لا يقبل الشك بالنسبة للأنا المتفلسف وكأن ما يجب القيام به الآن إنما هو استنباط بقية العالم عن طريق استنتاجات سليمة طبقاً لمبادىء فطرية في الذات »[١٣] . ثم يتابع قائلاً .

« من المؤسف أن يكون الحال هكذا مع ديكارت عندما قام بالتحول الذي لا يبدو مهمّاً إنما ، رغم ذلك ، مشؤوم ، والذي يجعل من الذات جوهراً مفكراً ، عقلاً انسانياً منفصلا او نفساً انسانية منفصلة ، نقطة انطلاق لاستنتاجات بموجب مبدأ العلة والمعلول، بالاختصار التحول الذي اصبح ديكارت من خلاله أباً للواقعية الترانسندنتالية المنافية للعقل (المنافاة التي لا نستطيع توضيحها هنا) . كل هذا يبقى بعيداً عنا إن بقينا أمناء لجذرية التأمل الذاتي وبالتالي لمبدأ العيان الخالص او البداهة ، فلا نقرّ بصحة شيء ما لم يكن معطى لنا فعلاً ، وفي البداية على نحو مباشر ، في حقل الأنا أفكر

(١٣) Cartesianische Meditationen, ibid, P.63

الذي انكشف امامنا عن طريق التعليق ، ولا نجزم بما لم « نَرَه » بأنفسنا . هنا اخطأ ديكارت . ومن هنا وقوفه عند عتبة اعظم الاكتشافات ، اكتشاف قام ديكارت ذاته ـ لحد ما ـ بتحقيقه ، ومع هذا لم يدرك معناه الحقيقي ، معنى الذاتية الترانسندنتالية . وهكذا لم يعبر ديكارت فوق العتبة التي تؤدي إلى الفلسفة الترانسندنتالية الاصيلة »(١٤).

بذلك فإن ديكارت ، كما نلاحظ ، لم يخطر له ببال أن بعد صحراء التعليق منعطفاً يفضي إلى أرض الميعاد الترانسندنتالية . لقد مات مخدوعاً بسراب السكلجة والسكلجية . من هنا أيضاً محاولته بناء صرح العلم الكلي استنباطياً على أساس سكلجي هو الأنا البسيكولوجي ، الذي لا يستطيع ، رغم حلوصه ومبادئه الفطرية ، مفارقة عالميته البسيكولوجية ، فادا به يبقى عالقاً ، دون دراية منه ، في رمال المضامين المعلقة . لقد ظن أن الجلاء والوضوح بصفتهما عنده عنواناً للبداهة يكفيان لرفع الآراء المعلقة إلى منزلة اليقين المؤسَّس في البداهة المطلقة . وحتى يضمن موضوعية هذا الأساس المباطن وينقله إلى العالم الخارجي في محاولة للتيقّن من وجود العالم ومصداقية نواميسه الطبيعية راح يحاول برهان وجود الله كإله خيِّر مطلقاً لا يسمح بانخداعه(١٥) .

وفي التأملة التانية من تأملاته يعتبر ديكارت الأنا أفكر كشيء مفكر مع أن الطابع الشيئي للأشياء كان قد عُلِّق بين سائر المعلَّقات وكان ما يزال معلقاً . بدلك فإن ديكارت يخفق ، في نظر هوسرل ، في رؤية الطابع « الما قبل عالمي » (Vorweltlich) الذي يميز الأنا افكر . هذا الطابع الماقبل عالمي هو الطابع الترانسندنتالي الذي فيه تتقوّم ، عند هوسرل ، عالمية الأشياء على اختلافها وطابعها الشيئي . إن الأنا افكر ليس فقط ، كما ظنه ديكارت ، ذا طابع صمعالمي (ضمن ـ عالمي) ، بل هو ذو طابع قبلعالمي (قبل -

(١٤) Ibid. P. 63- 64

(١٥) Ibid. P 45

عـالمي) . إنه ليس عقـلاً بمعنى (animus) وليس نفساً بمعنى (anima) وليس فهـماً بمعنى (intellectus) وليس عقـلاً بمعنى (ratio) . كـل هـذه « أشيـاء » ضمنعالمية تناولها التعليق . كلها ، بالتالي ، موضوعات لعلم ضمنعالمي اسمه البسيكولوجيا . اما مـا هو ضمنعـالمي ، من علم وموضـوع ، فهو عـالمي ولم يبلغ بالتالي نهاية التعليق ومنتهاه : الذاتية الترانسندنتالية بصفتها نطاقاً معنوياً يتقوّم فيه كل موضوع عالمي . من هنا تعلّق ديكارت بالاستنباط كمنهج العلم الكلي : لأنه لم يستطع مفارقة عالمية موضوعاته وسكلجيّتِهِ المتعالية . وهذا بالذات ما يفسر لنا انتكاسة جذريته[١٦] وانتكاسـة جلائـه ووضوحـه كعياري البداهة الأولى[١٧] .

بـذلك يتـوجب على ديكـارت ، في نظر هـوسرل ، لا أن يَرفع العـالم الحسي وجسمـه البدني فقط في عمليـة التعليق ، بل أن يعلق كـل الـوقـائـع الضمنذاتية[١٨] . إن الفلسفـة الترانسنـدنتاليـة لا تحاول استنتـاج موضـوعيه العـالم على نحـو استنبـاطي . إنها تحـاول ، بـالحري أن تسلك طـريق الـرد الترانسندنتالي فترد الأشياء العالمية إلى مضمونها الفنومنولوجي الخالص بصفتـه ما يُفكَّر في افعال التفكير وبصفته كذلك صرفـاً . إنها ترجـع الأشياء العـالمية إلى ظهورها (ظاهراتها) الصرف في افعال الوعي ، وذلـك بغية اظهـار البنى القصـديه والتـركيبات المعنـوية (العنيـويَّة) التي يقـوَّم فيها العـالم الخـارجي بصفته عالماً موضوعياً[١٩] .

إن الخلط المشؤوم ، الـذي يقترفـه ديكارت في نـظر هـوسـرل ، بـين الـذات (ego) والأنا البسيكـولوجي الخـاص ، بـين البـطون البسيكـولـوجي والبطون الايغولوجي (egologisch) ، وبين بداهة الادراك الذاتي « الداخلي »

---

(١٦) Krisis, ibid. P 80-84.

(١٧) Cartesianische Meditationen, ibid. P 63-64.

(١٨) Krisis, ibid. P.80-81

(١٩) Ibid. P 84.

والادراك الذاتي الايغولوجي يطغى على تأملات ديكارت ويهيمن تاريخياً على الفكر منذ أيامه . وديكارت ذاته يعتقد بالفعل أن باستطاعته ، من خلال استنتاج ما هو مفارق للحياة النفسية ، ضمان ثنائية الجوهر النهائي ، وذلك من خلال استنتاح وجود الله ، الجوهر المفارق اللانهائي . وهكذا فإن ديكارت يعتقد أن بامكانه حل المسألة التي تعود للظهور بشكل آخر عند كانط والتي تتمثل في السؤال : كيف بوسع البنى العقلية المنتجَة في العقل (ادراكاتي الجلية والواضحة) ، كما في الرياضيات والعلوم الطبيعية الرياضية ، أن تدعي لذاتها قيمة «حقيقيّة» على نحو موضوعي ، قيمة مفارقة على نحو ميتافيزي ؟ إن ما يدعوه العصر الحديث نظرية العقل أو ، بمعنى مفعم ، نقد العقل او المسألة الترانسندنتالية ، يعود بجذوره المعنوية إلى تأملات ديكارت . إن القدامى لم يعرفوا شيئاً من هذا لأن التعليق الديكارتي وذاته المفكرة بقيا غريبين عنهم . وهكذا فإن تفلسفاً جديداً بالتمام يبدأ مع ديكارت وبقضي بالعمل على ايجاد تأسيسه الاول في الذات[٢٠] .

إلا أن ديكارت بقي ، هو ذاته ، عالقاً في الموضوعية الخالصة (Objektivismus) ، وذلك بالرعم من تأسيسه الذاتي . أما هدا فما كان ليمكن لو لم يظهر له العقل ، بعد أن بدا له قائماً بذاته في التعليق كالأساس المطلق للمعرفة والعلوم الموضوعية وللفلسفة عموماً ، لو لم يظهر له هذا العقل في الآن ذاته عنواناً شرعياً لموضوع من شأنه الانـدراج في سياق علم النفس والتأسُّس فيه . بذلك فإن ديكارت لم يخطر له ببال أن الذات (ego) ، التي هي الأنا وقد فقد عالميته بفعل التعليق فأصبحت افعاله التفكيرية ما يستمد منه العالم كل معاني كينونته ، لا يمكن لها أن تظهر في العالم كعنوان لموضوع عالمي ، وذلك لأن كل ما هو عالمي إنما يستمد معناه من الافعال التفكيرية التي تقوم بها هذه الذات . اما الوجود النفساني الخاص ، أي الأنا بمعناه العادي ، فهو أيضاً كائن عالمي يستمد معاني

(٢٠) Ibid., P.83.

كينونته ، بدوره ، من وظائف هذه الافعال[٢١] .

ثم إن الذات ـ وهذا مما لم يكن ، في نظر هوسرل ، ليخطر ببال ديكارت لا من قريب ولا من بعيد ـ ليست ، في ظهورها الذاتي من خلال التعليق وبالتالي في كينونتها لذاتها ، أنا (واحداً) بين أنوات اخرى موجودة خارجه . لقد خفي على ديكارت أن التفريق على هذا النحو بين الأنا والأنت ، بين الداخل والخارج إنما يتقوَّم في الذات المطلقة ذاتها ولا يكون متقدما عليها . بذلك يبطل العجب عندما لا نرى ديكارت ، في تسرعه لتأسيس الموضوعية والعلوم الدقيقة على نحو ميتافيزي مفارق ، يبحث في الذات الخالصة بانتظام منسق عما يكمن في هذه الذات من أفعال ومن قوى وعما تأتي به هذه الأفعال والقوى من انجازات وتحقيقات قصدية . لو فعل ديكارت ذلك لاصبح بوسعه أن يعود بالسؤال إلى هذه الذات ليسأل ، انطلاقاً منها وعلى نحو منتظم ومنسّق ، عن الاعمال أو الانجازات الباطنة في الذات التي يمكن الكشف عنها بوضوح والتي فيها ومنها يستمد العالم معاني كينونته . اما هذا فليس من عمل البسكولوجيا بصفتها علماً عالمياً لموضوعات عالمية[٢٢] .

في نهاية المطاف نلاحظ أن هوسرل لا يتعرض إلى الكوجيتو الديكارتي من زاوية منطقية صرف فهو لا يعيد قراءة « الأنا افكر فأنا موجود » او الـ « أفكر فإني » من حيث هو حكم او قضية وفي ضوء ما وُجِّهَ ، تاريخياً ، إلى هذا الحكم من انتقادات . ونحن لا نستطيع أن نغالي في لوم هوسرل على هذا الاخفاق لأن الكوجيتو كحكم بقي ، في نظره ، معلقاً بين هلالين ومحروماً من كل قيمة « عالمية » . إن هوسرل يمتنع عن مواجهة هذا الحكم في ما يسميه هو « الموقف الطبيعي » ويصر على أن يبقى منسجماً مع مبدأ التعليق ـ الأمر الذي لا يمكن قوله عن ديكارت نفسه ـ فيبقى بالتالي متوجهاً

---

(٢١) ibid. P 84

(٢٢) ibid

إلى هذا الحكم في موقف الردّ الترانسندنتالي ، اي الموقف الذي من شأنه أن يعود بالفلسوف إلى قصدية هذا الحكم ومعنويته من حيث تقوّمها في الذات الخالصة ـ الخالصة من عالمية الموقف الطبيعي ومسائله العالمية .

وبالرغم من ذلك فإننا نريد نحن ، بدورنا ، أن نسأل عن القوى التي تتحهر بها هذه الذات الترانسندنتالية الخالصة : أليست هي بدورها ذات طابع ضمنعالمي ، وبالتالي عالمي ؟ إننا نفهم هوسرل جيداً عندما يتحدث عن ذات تراسندنتالبة كلية ليست هي ذاتك أو ذاتي الخالصة ، وذلك بقدر ما يقول هو عن هذه الذات أنها تشكل قطاعاً معنوياً خاصاً متقدماً على كل ما هو عالمي . أما أن يعود هوسرل للكلام عن « قوى » قِوَامية وتقويمة وانجازية وفاعلة في هذه الذات فهذا مما لا يعود بوسعنا فهمه . إن هذه « القوى » ليست ، في الذات الترانسندنتالية،قوى ولا يمكنها أن تكون كذلك ، وذلك بقدر ما أن الواقعية والعالمية هي من صلب معنى هذه القوى كقوى ، وبقدر ما أنها ، هذه القوى ، مجرد معنى قصدي على صعيد الذات الترنسندنتالية الخالصة . أما معنى القوة فليس قوة . من هنا وصولنا إلى القول أن الذات الترانسندنتالية ، اذا ما قُدِّر لها النفاذ من عملية التعليق ، تبقى ذاتاً عاجزة عن الفعل والانجاز ، وذلك بالرغم من كونها ذاتاً مفعمة بمعاني الفعل والانجاز .

مصطلحات

إطْلَال	Protention
إفْتِراض	Hypothese
أَنَانَة	Solypsismus
أَنَانِيّ	Solypsistisch
أَنَا	Ich, Ego
أَنَوِيّ	Ichlich
أَنَّوِيّ	Sachverhalts maessig
أَنِّيَّة	Sachverhalt, So - sein
إِنِّيَّة	Sein
إِنَّوِيّ ، يقين إِنَّوِيّ	Seinsgewissheit
أُوْضُوع ، أُوْضُوعِيّ	Gegenstand, gegenstaendlich
بَدْئِي	Primordinal
بُطُون ، مباطنة	Immanenz
بَدَاهة ، بَديهي	Evidenz, evident
بَيْنَذَاتي	Intersubjektiv
تحقيق	Erfuellung, Bewaehrung
تجريبي	Empirisch
تركيب	Synthesis
ترابط ، تداعي	Assoziation

Transzendental	ترانسندنتالي أو متعالي
Paarung	تزاوج ، تزويج
Epoché, Sich - Enthalten	تعليق او امتناع عن الحكم
Konstitution	تَقَوُّم
Konkretion	تَمَعْيُن
Einsamkeit	تَوَحُّد ، تَوَحُّدية
Empiristisch	جَتْرَبِيّ
Empirizismus	جَتْرَبِيَّة
Vergemeinschaftung	جَتْمَعَة
Apodiktisch	حَتْمَنْطِقِيّ
Praesentation	حضور
Appraesentation	حضور مشارِك أو مُشْرَك
Retention	حِفْظ
Subjektivitaet	ذاتِيَّة
Subjekt, ego	ذات
Subjektiv, Intersubjektiv	ذاتيّ ، بَيْنْذاتي
Reduktion	رَدّ
Psychologismus	سَكْلَجِيَّة ، نَفْسَنِيَّة
Signitiv	ضِماريّ ، لا عِياني
Leibhaft - meinen	عَنِي تجسيدي
Signitiv - Meinen	عَنِي ضِماريّ
Leermeinen	عَنِي فارغ
Vormeinen	عَنِي مُسبَق
Mitmeinen	عَنِي مُشْرِك
Anschauung, Intuition	عِيَان
Kategoriale Anschauung	عِيَان مقوليّ
Konkret	عَيْنِيّ

Konkretion	عَيْنِيَّة
Voraussetzung, Presupposition	فَرَضِيَّة
Disjunktiv	فَصْلِيّ
A Priori - A Posteriori	قَبْلِيّ - بَعْدِيّ
Intention	قَصْد
Intentionalitaet	قَصْدِيَّة
Immanenz	مُبَاطَنَة ، بُطون
Transzendental	متعالي ، ترانسندنتالي
Idealisierung	مَثْلَنَة
Idealismus	مَثْلَنِيَّة
Uninteressiertes Betrach ten oder Zuschauen	مُشَاهَدَة لامُتَكَايِنَة (لا مهتمة ، لا ملتزمة ، لا منحازة)
Transzendenz, (transzendent)	مُفَارَقة ، فُرُوق (مُفارِق ، مُنَزَّه)
Paradox	مُفَارَقة
Thematisch	مُعَنْوَن
Konkretisierung	مَعْيَنَة
Bestimmt, determiniert	مُعَيَّن
Ideation, Ideierung	مَثْلَة
Objekt (Subjekt)	مَوْضُوع (موضوع قضية)
Essenz, Wesen, Eidos	ماهِيَّة ، أَيْدُوسْ
Essenziell, eidetisch	ماهوي ، أَيْدُوسي
Daeskriptiv	وَصْفِيّ
Konjunktiv	وَصْلِيّ
Setzung, Position	وَضْع
Situation	وَضْع
Positivismus	وَضْعَنِيَّة
Realismus	وَقَعَنِيَّة

Wirklich, real	واقعي
Reell	واقع في الوعي كمضمون أو كمعطى نفسي
Ideell	واقع أو مُتَمَثَّل في الوعي كمعنى مُفْتَكَر أو مقصود
Konkretisieren	يُعَيِّن

مصادر ومراجع

I كتابات هوسرل التي صدرت ضمن مجموعة الهوسـرليانـا عن دار مارتينـوس نيهوف في لاهاي.

Band I- Cartesianische Meditationen und Pariser Vortraege, hrsg.V.S. Strasser, 1950.

Band II- Die Idee der Phaenomenologie. Fuenf Vorlesungen, hrsg.V.W. Biemel, 1950.

Band III- Ideen zn einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie, hrsg.V.W. Biemel, Buch, 1950

Band IV- Ideen ..., 2.Buch, 1952

Band V- Ideen..., 3. Buch, 1952

Band VI- Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendentale Phaenomenologie, hrsg.V.W. Biemel, 1954

Band VII- Erste Philosophie (Vorlesungen aus dem iahr 1923/24), hrsg.V.R. Boehm, 1. Teil, 1959

Band VIII- erste Philosophie..., 2. Tiel, 1959

8— Landgrebe, L., Der Weg der Phaenomenologie, Guetersloh 1963

9— Mueller, W-H., Die Philosophie E. Husserls nach der Grund zuegen ihrer Entstehung und ihrem Systematischen Gehalt, Bonn 1956

10- Spiegelberg, H., The phenomenological movement. A Historical Introduction, 2 Volumes, 2. Edition 1965 (Phaenomenologica, Nihoff, Den Haag, Vol 5-6)

11— Szilasi, W., Einfuehrung in die Phaenomenologie E. Husserls, Tuebingen 1959

Iv كتابات عن هوسرل والفنومنولوجيا باللغة الفرنسية (مقتبسة عن مرجع فرنسي) .

1— Suzanne Bachelard, La logique de Husserl. Etude sur logique formelle et logique transcendentale, Paris 1957

2— Gaston Berger, Le cogito dans la philosophie de Husserl, Paris 1941

3— A.De Muralt, L' idée de la phénoménologie; l'exemplarisme husserlien, Paris 1958

4— Alphonse De Waehlens, Edmund Husserl, dans: Les philolosophes célébres, Paris 1956

5— Alphose De Waehlens, Phénoménologie et vérité. Essai Sur l'évolution de l'Idée de vérité chez Husserl et Heidegger, Paris 1953.

6 - Alphonse De Waehlens, Existence et Signification, Louvain - Paris 1958.

7— Husserl. Colloque philosophique de Royanmont 1957 (Avant-propos de M.-A. Bera), Paris 1959

8— L.Kelkel et R. Scherer, Husserl. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie, Paris 1964, collection Philosophes

9— Emanuel Levinas, La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Paris 1930, 2. ed. 1963

10— Maurice Merlau- Ponty, Phénoménologie de la perception, 1.ed., Paris 1945.

11— Problémes actuels de phénoménologie. Edités par H.L. van Breda (Actes du colloque international de Phénomenologie, Bruxelles 1951), Paris 1952

12— Phénoménologie- Existence, Revue de Métaphysique et de morale, Paris 1953

13- Paul Ricoeur, Husserl et le sens de l'histoire, dans: Revue de métaphysique et de morale, Paris Juli- Octobre 1949

14— Paul Ricoeur, Kant et Husserl, dans: Kantstudien, K oeln Jahrg. 1954/55

15— Paul Ricoeur, Husserl, dans: E. Bréhier, Histoire de la philosophie allmande, 3.ed., Paris 1954

16— Paul Ricoeur, Etude sur les Méditations Cartésiennes» de Husserl, dans: Revue philosophique de Lou vain, 1954

17— Ludovic Robberechts, Réflexion phénoménologique et refleexion ethique, dans: Les Etudes Philosophiques, Nr. 3, 1962

18— Ludovic Robberchts, Husserl, Editions Universitaires, Parix 1964

19— Tran- Duc- Thao, Phénomenologie et matérializme dialectique, Parix 1951

V كتابات عن هوسرل في اللغة العربية:

١ ـ حسن حنفي ، الظاهريات وازمة العلوم الاوروبية ، في : في الفكر الغربي المعاصر (٢) ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ ، ص ٢٦١ ـ ٢٨٢

٢ ـ حسن حنفي ، فينومنولوجيا الدين عند هوسرل ، في : في الفكر الغربي المعاصر (٢) ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ ، ص ٢٨٣ ـ ٢٩٧

٣ ـ شارل مالك ، المقدّمة (الآثار العربية الكاملة) القسم الأول ، المجلد الأول ، دار النهار للنشر ، بيروت ١٩٧٧ (الفصل الرابع : الفلسفة الظُهورية) .

للمؤلف

كتب :

- «اصواء فلسفية على ساحة الحرب اللبنانية»، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٨
- «وعي الوعي او الحكم المسبق والمسألة التربوية» ، معهد الانماء العربي ، بيروت ١٩٨٣

دراسات ونصوص :

- الصرورة المنطقية في طل الدوران

في : مجلة الباحث ، بيروت

القسم الاول في العدد ١٢ ، السنة الثانية تموز ـ آب ١٩٨٠ .

القسم الثاني في العدد ١٣ ، السنة الثالثة ايلول ـ ت[1] ١٩٨٠

- السؤال عن السؤال

في : مجلة الفكر العربي المعاصر ، بيروت

العدد ٤/٥ ايلول ١٩٨٠

- الضجر وبنية الوعي

في : مجلة الفكر العربي المعاصر ، بيروت

العدد ١٧ ، كانون اول ـ كانون ثانٍ ١٩٨١ ـ ١٩٨٢ .

- منهجية كمال الحاج الفلسفية

في : السباعية الفلسفية عن كمال الحاج ، منشورات الجامعة اللبنانية ، بيروت ١٩٨٤

نشرت ثانيةً في مجلة « دراسات عربيّة » ، تصدر عن دار الطليعة بيروت ، عدد ربيع ١٩٨٤ .

فهرست

مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية

ادموند هوسرل مؤسِّس الحركة الظاهراتية في النصف الاول من هذا القرن ـ الحركة التي كان من شأنها أن طبعت روح العصر بأثر منهجيتها العميق .

كان ما يزال شاباً في اوائل اربعيناته حين قدَّمه فلهلم ديلتاي إلى روجته في برلين كأهم فيلسوف منذ هيغل . والسنون التي اعقبت ، أثبتت عمق هذا التقديم ورفعت استبصاره الاول الى مستوى العصر . لكن زملاء لهوسرل ممن لم يذكر التاريخ أثراً لهم ولا إسماً كان لهم فيه رأي آخر . فلم يتسلَّم هوسرل في جامعة غوتينغن كرسياً رسمياً في الفلسفة . ولم يحصل عليه قبل أن دعته جامعة فرايبورغ ، في عامه السابع والخمسين ، ليتسلم ـ دفعةً واحدةً ـ كرسيّ هاينريش ريكرت . وملأ هوسرل هذا الكرسيّ حتى تقاعده في السبعين من عمره ، كما بقي في فرايبورغ حتى مماته في ٢٧ نيسان ١٩٣٨ ، بعد أن كان وُلد في بروسنيتس في ٨ نيسان ١٨٥٩ ودرس الرياضيات والفلسفة في لايبتزيغ وبرلين وڤينا من ١٨٧٦ الى ١٨٨٢ ، بادئاً حياته التدريسية سنة ١٨٨٧ في جامعة هالَّة حيث اعطاها ١٤ سنة من سنيه الغالية اعقبتها ١٥ سنة أخرى منحها لغوتينغن قبل أن تدعوه فرايبورغ إليها فيلسوفاً مُتَذَرِّياً يحفظ لها شرف جامعتها العريقة .



ادموند هوسرل

دار التنوير للطباعة والنشر ص . ب . ٦٤٩٩ ـ ١١٣ بيروت ـ لبنان